دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
دبي



سلسلة
الدراسات الأصولية
(١١)



الثابت والمتغير
في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي



تأليف
مجدي محمد محمد عاشور

الثابت والمتغير

في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي

الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨، فاكس: ٣٤٥٣٢٩٩، ص.ب: ٢٥١٧١

الموقع www.bhothdxb.org.ae البريد الإلكتروني irhdubai@bhothdxb.org.ae

دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي



سلسلة
الدراسات الأصولية
(١١)

الثابت والمتغير
في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي

تأليف
مجدي محمد محمد عاشور

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

أصل هذا الكتاب بحث تقدم به المؤلف لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة عين شمس ، ونال به تقدير « ممتاز » .

الافتتاحية

نستفتح بالذي هو خير ، حمداً لله ، وصلاةً وسلاماً على حبيبه ومصطفاه ، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه ، وبعد :

فتضيف دار البحوث إلى مطبوعاتها كتاباً جديداً في سلسلة « الدراسات الأصولية » ، وهذا الكتاب يتناول جانباً من جوانب الفكر المقاصدي عند الإمام الشاطبي ، رائد التأليف المقاصدي ، وقد جاء الكتاب بعنوان « الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي »

وهذا التقديم مقرون بالشكر والعرفان لأسرة « **آل مكتوم** » حفظها الله ، التي ترعى العلم ، وتشيّد نهضته ، وتحيي تراثه ، وتؤازر قضايا العروبة والإسلام ، وعلى رأسها **صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد بن سعيد آل مكتوم** ، **نائب رئيس الدولة** ، **رئيس مجلس الوزراء** ، **حاكم دبي** ، الذي أنشأ هذه الدار لتكون منار خير ، ومنبر حق على درب العلم والمعرفة ، تجدد ما اندثر من تراث هذه الأمة ، وتبرز محاسن الإسلام ، فيما سطره الأوائل وفيما يمتد من ثماره ، مما تجود به القرائح، في شتى مجالات البحوث الإسلامية ، والدراسات الجادة ، التي تعالج قضايا العصر ، وتؤصل أسس المعرفة ، على مفاهيم الإسلام السمحة عقيدة وشريعة ، وآداباً وأخلاقاً، ومناهج حياة ، مستلهمة الأدب القرآني ، في الدعوة إلى الله على بصيرة .

﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ .

وكذلك مؤازرة **سمو الشيخ حمدان بن راشد آل مكتوم ، نائب حاكم دبي ، وزير المالية والصناعة ، والفريق أول سمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم ، ولي عهد دبي ، وزير الدفاع .**

سائلين الله العون والسداد ، والهداية والتوفيق .

ولا يفوت الدار أن تشكر من أسهم في خدمة هذا العمل العلمي من العاملين بالدار ، وهو :

مساعد باحث : الشيخ/ عمر محمد سيد عبد العزيز ، الذي قام بتصحيح الكتاب ومراجعة تجارب الطبع والتنضيد .

ونرجو من الله سبحانه وتعالى أن يعين على السير في هذا الدرب ، وأن يتواصل العطاء من حسن إلى أحسن .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

وصلى الله وسلم على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

دار البحوث

إهداء

إلى أول من شنّف سمعي بكتاب ربي :

والدي - رحمه الله تعالى -

إلى من ربتني صغيرًا ، وألهمتني كبيرًا :

والدتي - حفظها الله تعالى -

إلى معقل العلم والأدب :

الأستاذ الدكتور/ مصطفى الشكعة - حفظه الله تعالى -

إلى من وقفت بجواري ، وسهرت معي الليالي :

زوجتي أم إيمان - حفظهما الله تعالى -

مجدي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله البديع الحكيم ، الذي أحكم كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ليكون خليفته في أرضه ، ومحلاً لامتثال دينه ، ووعاءً خالصاً لتحقيق شرعه ، فيستحق بذلك وصف العبودية ، ويسبغ الله تعالى عليه من فيض الربوبية ؛ إذ من تحقق بأوصافه أمده الله عز وجل بأوصافه ، مصداقاً لقوله سبحانه :

﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** ﴾(١) .

والصلاة والسلام على من بعث بأشرف الغايات وأكمل المقاصد سيدنا محمد ﷺ الذي أتم الله عز وجل به النعمة ، وأوصل لعباده من خلاله الرحمة ، حيث قال : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾(٢)، وضمن الله لمن اتبعه الهداية والسداد ، والقبول والرشاد ، فقال عز من قائل : ﴿ **وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا** ﴾(٣) .

ولم تنته هذه الصفة بانتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى ، بل هي ممتدة ومتوارثة لعلماء أمته من لدن الصحابة حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، مصداقاً لقوله ﷺ : « العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً ، إنما ورّثوا العلم ، فمن أخذ به أخذ بحظ

---

(١) سورة الذاريات ، الآيات ٥٦ ـ ٥٨ .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٧ .

(٣) سورة النور ، الآية ٥٤ .

وافر »[1] . فرضي الله عن الصحابة والتابعين والعلماء المتبعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد . . .

فقد بات من الحقائق المسلَّم بها أن الإسلام هو الشريعة التي حباها الله ـ عز وجل ـ مُقومات الامتداد والصلاحيات لكل زمان ومكان ، بحيث يجد كل متلمس للحق فيها بغيته ، ويعثر طالب الحاجة فيها على مطلبه . وما كان لهذه الشريعة تلك المكانة لولا حفظ الله لها ، وما تعثرت في يوم من الأيام إلاّ بانصراف أهلها عنها ، وتَوَلِّي المتطفلين على موائدها زمام أمورها ، حتى صارت مرتعاً لكل دَعيٍّ ، وأصبحت لقمة سائغة في فم كل فضولي .

ولكن مهما امتدت أيدي المتطاولين إلى هذا الدين ، فإنها سرعان ما ترتد على أدبارها في نحور الطامعين ، وتأخذ بنواصي الحاقدين الشانئين ، لتجعلهم في عِداد الغثاء خلف فلول الخاسرين ، مصداقاً لقول الله عز وجل : ﴿ **فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ** ﴾[2] .

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٣/٣١٧) ، والترمذي في سننه (٥/٤٨) ، والدارمي في سننه (١/١١٠) ، وأحمد في مسنده (٥/١٩٦) ، وابن ماجه في سننه (١/٨١) ، وابن حبان في صحيحه (١/٢٨٩) ، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/٢٦٣) كلهم عن أبي الدرداء ، قال ابن حجر في تلخيص الحبير (٣/١٦٤): ضعَّفه الدارقطني في العلل ، وهو مضطرب الإسناد ، قاله المنذري . وقال العجلوني في كشف الخفاء (٢/٨٣) : قال الحافظ ابن حجر: له طرق يعرف بها أن للحديث أصلاً . وذكره البخاري في صحيحه (١/٣٧) بغير إسناد .

(٢) سورة الرعد ، الآية ١٧ .

وقد انتشر في هذا الزمان طوائف متنوعة يبدون التمسك والاعتدال والأخذ بروح التسامح في الشرع ، وهم ينخرون في جسد الشرع بمعاول من حديد ، مُدَّعين ضرورة تطور الشرع لاستيعاب كل جديد ، مستخدمين في ذلك أسمى معاني التدين لأخس أنواع الإباحية والتحلل ، حيث يظهرون أنهم متمسكون بما يسمى بروح الشرع أو مقاصد الشريعة أو قيم الإسلام من العدل والتسامح والوسطية ، وهم إما متوهمون فيما يعتقدون ، وإما متجاهلون لحقائق الإسلام ، أو جاهلون بأصول الشرع ومبادئه ، فضلاً عن فروعه ومذاهبه ، وليس علمهم الذي يَدَّعونه في ذلك إلاَّ ﴿ **كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً** ﴾[1].

سبب اختياري للبحث :

لما رأيت أن الأمر واقع بين ذوي أسنان لا يفقهون إلاَّ النزر اليسير ، وبين فتية لا يفرقون بين النقير والقطمير ـ أردت أن أرجع إلى حفظة الشرع وأوعية العلم الذين سخرهم الله لحفظ دينه وجعلهم وسائل لتحقيق وعده ، وعلامات لبيان أمره ونهيه ، وأمناء على حمل كتابه وسنة رسوله ، حيث يقول الله تعالى : ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾[2]. ويقول النبي ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك »[3].

---

(١) سورة النور ، الآية ٣٩ .

(٢) سورة الحجر ، الآية ٩ .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر فتح الباري (١٣/٢٩٣ ، ٤٤٢) ، عن معاوية . ومسلم في صحيحه (٣/١٥٢٣) عن ثوبان .

ومن هؤلاء الرعيل القائم بحق الله أبو إسحاق الشاطبي الأصولي الفقيه ، والمفسر النحوي ، الذي جمع من العلوم العقلية والنقلية ما يؤهله للتصدر ، ومن الورع والتقوى ما يدعو إلى التفكر ، فقد أشرب قلبه حب السنة ، ومُلئت نفسه بفيض من ميراث النبوة ، فأضحى لا يرى السعادة في غير القرآن ، وبات لا يألو جهداً في الدفاع عن الشرع ضد ذوي الزور والبهتان ، حتى لمع في سماء الحق نجمه ، وذاع بين أهل العلم والتقوى صيته وذكره ، فقلَّ أن تجد له معانداً ، وشذّ من كان لعلمه جاحداً .

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

والذي دعاني إلى البحث في تفكير الشاطبي ومنهجه ـ دون غيره ـ أني وجدت أهل التفريط يتعلقون بأهداب آرائه واجتهاده ، وأهل الإفراط يتمسحون ببريق عُدَّته وعُدَده ، خاصةً في هذا العصر الحاضر ، الذي اختلط فيه الحابل بالنابل ، وصار كل صاحب هوى لا يُغْلَب في أن يأتي بدليل على رأيه وهواه ، ولا ينثني في لَيِّ عنق الأدلة ليستشهد بها على كل ما يظنه ويراه ، فأردت أن أقف على الثوابت الشرعية التي لا يعتريها التغيير أو التبديل ، غير القابلة للتحريف أو التأويل ، ووجدت أن الذي يجمع الثوابت كلها هي مقاصد الشريعة التي هي قبلة الأعمال وغاية الأحكام ، ومن ثم عمدت إلى الرائد الأول الذي تكلم عنها بتفصيل وإسهاب ، ولم يَخْلُ ذكره عند من صنّف في المقاصد أي بحث أو كتاب ، وكان غرضي من ذلك أن أتبين ما هي المقاصد الشرعية ؟ وهل كل مصلحة يتوهمها الإنسان ينبني عليها مقصد شرعي أو أن هناك طرقاً للكشف عن المقاصد الشرعية المعتبرة ؟ وهل يمكن أن تزيد الكليات المعتبرة في

الشرع عن الخمس التي قررها العلماء واتفقوا عليها ، وهي (الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال) في مراتبها الثلاث من (الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات) أو أن كل ما يصلح أن يكون قيمة كالمساواة والعدل يصح أن يعد مقصداً شرعياً ؟ .

وهذا هو الجانب النظري في الدراسة .

ثم يأتي الجانب التطبيقي لها ، وفيه عرضت لأهم موضوعين عند الإمام الشاطبي .

أولهما : موضوع البدعة الذي ذاع رنينه في هذه الآونة من عصرنا الحاضر ، حتى إنه ليسهل على المرء أن يحكم على غيره بالابتداع لمجرد أنه أتى بفعل جديد لم يُعهد في صدر الإسلام ، وهنا يأتي سؤال مُلح على بساط البحث وهو : هل كل جديد يعد بدعة أو أن هناك قانوناً يمكن من خلاله التفرقة بين ما هو بدعة مذمومة وما هو سنة متبعة محمودة من خلال عرض كل جديد على أدلة الشريعة الجزئية أو قواعدها الكلية أو مقاصدها العامة ؟ .

وكذلك شغلني كثرة إعمال العقل في النصوص الشرعية وصولاً إلى استخراج علل الأحكام المتضمنة في هذه النصوص ، سواء أكان هذا الاستنباط يصدر عن ضوابط وقواعد وضعها أهل هذا العلم ، أم يتبع فيه الهوى ومحاولة التخلص من ربقة الدين . ومن ثم أردت البحث عن الدائرة التي يدخلها الابتداع ، وهل هي مقتصرة على باب العبادات فحسب أو أنها قد تدخل في العاديات ، خاصةً تلك التي بها شائبة من التعبد ؟ .

والموضوع الآخر الذي اختلف الناس حوله من قرون طويلة إلى يومنا هذا

مروراً بعصر الشاطبي هو (التصوف) ، حيث دارت حوله أسئلة كثيرة تعن لكل باحث عن الحق ، وكل متطلع إلى سبل الراحة والاطمئنان في الدنيا والآخرة ، ومن هذه الأسئلة : ما هو التصوف ؟ وما حكمه ؟ وما هي الضوابط التي تحكم مشروعيته ؟ وهل كل من كان ملتزماً بظواهر الشرع ـ كالشاطبي ـ يعد عدواً للصوفية والتصوف أو لا يوجد تعارض بين الأمرين عند التحقيق ؟ .

كل هذه الأسئلة جالت بخاطري وظلت تؤرقني إلى مدة ليست باليسيرة ، حتى جاء الشاطبي فطبق عليها قانون الثبات والتغير ، فبدد كثيراً من أوهام ظلامها ، وأشاع النور في جنبات مسائلها ، فباتت جلية واضحة لا يخفى نورها ولا يحجب هداها عن ذي عينين .

وبسبب هذه الموضوعات كلها رأيت الترجمة التي تجمع أطرافها : « **الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي** » .

منهجي في الكتاب :

قسمت هذا الكتاب إلى مقدمة وتوطئة وباب تمهيدي وبابين :

أما **المقدمة** فهي التي أسلفت القول فيها قبل ذكر هذا المنهج ، وأوضحت فيها سبب دراستي هذه .

وأما **التوطئة** فبينت فيها المقصود بالثابت والمتغير عموماً على وجه الإجمال ، ومعناهما عند الشاطبي على وجه الخصوص .

وأما **الباب التمهيدي** فقد خصصته للتعريف بحياة الشاطبي وآثاره ،

بما يوضح نشأته وتكوينه المقاصدي المتبع لمنهج السلف ، وهو يشتمل على أربعة مباحث :

المبحث الأول : في التعريف بالشاطبي ونشأته وطلبه للعلم وما لاقاه من معاناة في محاربة البدع والأهواء .

المبحث الثاني : في مدى تأثر الشاطبي ببيئته ، والظروف المحيطة به سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم علمية .

المبحث الثالث : ذكرت فيه أهم شيوخ الشاطبي إجمالاً والذين لازمهم تفصيلاً ، ومدى أثرهم في تكوينه العلمي ، وذكرت كذلك تلاميذه المقربين لديه ، وعرضت آثار غرسه فيهم .

المبحث الرابع : بينت فيه مكانة الشاطبي العلمية عند معاصريه ولاحقيه ، ثم ثنيت بالكلام عن مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة والمفقودة .

أما الباب الأول فقد خصصته لدراسة مقاصد الشريعة عند الشاطبي ، وهو يشتمل على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : للتعريف بمقاصد الشريعة عند الشاطبي ، ومنهجه في إثباتها ، سواء أكانت مقاصد كلية ثبتت بالاستقراء المعنوي ، أم مقاصد جزئية ثبتت بطرق أخرى مبنية على الاستقراء العام في موارد الشريعة .

الفصل الثاني : بينت فيه العلاقة بين مقاصد الشريعة والأدلة اللفظية ، وتحته مبحثان :

المبحث الأول : تعرضت فيه بإسهاب عن منهج الشاطبي في إثبات قطعية المقاصد الشرعية في الاحتجاج من خلال الاستقراء المعنوي الذي بنى عليه الشاطبي استدلالاته .

المبحث الثاني : ذكرت فيه آراء العلماء السابقين للشاطبي في حجية الأدلة اللفظية وهل تفيد اليقين أم الظن؟ ثم ختمته بدفاع الشاطبي عن قضية المقاصد الشرعية وقطعية حجيتها بما لا يدع مجالاً للخلاف فيها .

الفصل الثالث : ذكرت فيه ترتيب المقاصد الشرعية ، وهو يشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : في الترتيب بين المراتب الثلاث للمقاصد ، وهي (الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات) .

المبحث الثاني : في الترتيب بين الكليات الخمس (الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال) ، وذلك عند التعارض فيما بينها ، وتعرضت كذلك لمدى التداخل بين هذه الكليات في المراتب الثلاث المذكورة .

أما الباب الثاني فقد خصصته لدراسة الجانب التطبيقي لمفهوم الثابت والمتغير على أهم موضوعين عرض لهما الشاطبي ، وهو يشتمل على فصلين :

الفصل الأول : في البدعة ، وتحته خمسة مباحث :

المبحث الأول : ذكرت فيه تعريف البدعة لغةً واصطلاحاً عند الشاطبي مع المقارنة الإجمالية بأقوال غيره من العلماء السابقين عليه واللاحقين له .

المبحث الثاني : كان لدراسة الأسباب الحقيقية لنشأة البدع وتعرضت في ذلك لبيان الأسباب الممتدة المتراكمة لنشأة البدع منذ حرب الردة إلى عصر الشاطبي ، بل وإلى عصرنا الحاضر .

المبحث الثالث : جعلته في بيان أقسام البدعة ، وهل تقتصر البدعة على العبادات فحسب أم تتجاوز ذلك إلى العاديات ؟ .

المبحث الرابع : ذكرت فيه حكم البدعة عند الشاطبي مقارنةً بحكمها عند غيره من العلماء ، على أساس من إمكان تقسيمها إلى بدعة حسنة وبدعة سيئة ، أو عدم إمكان ذلك .

المبحث الخامس : بينت فيه معنى الترك ، وأن ما تركه النبي ﷺ على قسمين ، وذكرت حكم كل قسم منهما عند الشاطبي ، مع مناقشته فيما ذهب إليه .

الفصل الثاني : خصصته لبيان موقف الشاطبي من التصوف ، وهو يشتمل على أربعة مباحث :

المبحث الأول : تعرضت فيه لتعريف التصوف وأشكاله عند الشاطبي ، ومن ثم بيان الحكم على هذه الأضرُب والأشكال .

المبحث الثاني : بينت فيه علاقة الصوفية بالثابت الأول في الشريعة وهي المقاصد الشرعية ، وذكرت فيه مدى التزامهم بهذه المقاصد كما يرى الشاطبي .

المبحث الثالث : ذكرت فيه أوجه دفاع الشاطبي عن الصوفية من خلال

تأصيله لأحوالهم وأقوالهم الموهمة في الظاهر ، وكذا بيانه عدم اختصاص الصوفية بأحكام دون غيرهم .

المبحث الرابع : ذكرت بعض مآخذ الشاطبي على متصوفة زمانه الذين لم يلتزموا بمنهج أسلافهم المتحققين بالسنة وآدابها ، وعرجت إلى الأسباب التي جعلت الكثيرين يحكمون بعداء الشاطبي للتصوف .

أما الخاتمة فقد أوجزت فيها أهم ما انتهيت إليه خلال رحلتي في هذه الدراسة مع الشاطبي ، وذلك بصورة إجمالية .

وأخيراً لا أقول في عملي هذا أني وفيت بالمراد ، ولكني أجهدت نفسي على قدر طاقتي لعلي أوافق الصواب ، وأهتدي إلى الرشاد ، فإن أصبته فذاك ما أردت ورجوت ، وإلا فما أنا إلاَّ إنسان شأنه الخطأ والنسيان ، وقلما يخلص باحث من الهفوات أو ينجو دارس من العثرات .

وإني أضرع إلى الله تعالى أن ينظر إلى ما بذلته من جهد في هذا السبيل بالقبول ، وأن يدخر لي منه ذخراً يشفع لي يوم يقوم الناس لرب العالمين ، وأسأله سبحانه وتعالى أن يثبتنا جميعاً على الحق ، وأن يوفقنا للذود عن شريعته ودينه ، وأن يختم حياتنا بالصالحات ، إنه ولي التوفيق .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

توطئة

المقصود بالثابت والمتغير

الثوابت والمتغيرات في الشرع تعبير يقصد به التفريق بين مواضع الإجماع والنصوص القاطعة التي لا تحل المنازعة فيها ، وبين موارد الاجتهاد التي لا يُضَيَّق فيها على المخالف لظنية مداركها ثبوتاً أو دلالة . هذا على وجه الإجمال .

أما على وجه التفصيل :

فالثوابت يقصد بها القطعيات ومواضع الإجماع التي أقام الله بها الحجة بينة في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ ، ولا مجال فيها لتطوير أو اجتهاد ولا يحل الخلاف فيها لمن علمها .

قال الإمام الشافعي رحمه الله : « كل ما أقام به الله الحجة في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ منصوصاً ، بيِّناً ، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه »[1].

ومجال هذه الثوابت إنما يكون في كليات الشريعة وأغلب مسائل الاعتقاد ، وأصول الفرائض ، وأصول المحرمات ، وأصول الفضائل والأخلاق .

فمن أحكام الدين ما يتعلق بالعقائد التي تحدد نظرة الدين إلى المبدأ والمصير ، وإلى الله والكون والحياة والإنسان ، أو ما يسميه علماء العقيدة : الإلهيات والنبوات والسمعيات . وهذه حقائق ثابتة لا تتغير .

ومنها ما يتعلق بشعائر العبادات وأصولها التي تحدد صلة الإنسان العملية بربه ، وهي تُعد أركان الإسلام ومبانيه العظام . وهذه في أسسها العامة ثابتة .

---

(١) الرسالة ، ص٥٦٠ .

ومنها ما يتعلق بالقيم الخلقية ، ترغيباً في الفضائل وترهيباً من الرذائل . وهذه تتميز بالثبات أيضاً في الجملة .

وهذه الثلاثة لا يحتاج الناس إلى تغيرها ، ولا يتغير مفهومها بتغير الأزمنة أو الأمكنة أو الأحوال أو الأشخاص ، بل المطلوب ـ على الدوام ـ ثباتها واستقرارها ، لتستقر معها الحياة وتطمئن العقول والقلوب .

ويلحق بهذه الثلاثة ما يتعلق بالأسس والمبادئ والأحكام التي لها صفة العموم ، وتتعلق بنظم الحياة المختلفة ، مثل نظام الأسرة والمواريث ونحوها ، ونظام المعاملات والمبادلات المالية ، ونظام الجرائم والعقوبات ، والأنظمة الدستورية والإدارية والدولية ونحوها ، فهذه المبادئ والأسس داخلة تحت الثوابت ؛ لأنها جاءت من طريق النصوص القطعية الثبوت والدلالة .

ونستطيع أن نرجع الثوابت الشرعية كلها ـ في دراستنا هذه ـ إلى كليات الشريعة الخمس (الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال) في مراتبها الثلاث : (الضروريات ، الحاجيات ، التحسينيات) التي هي مقصود الشرع من خلافة الإنسان وتكليفه في الأرض ، إذ ما من فعل يدخل تحت دائرة التكليف إلاَّ ويدخل تحت سقفها ويستظل بوشاحها ، لما لها من صفات القطعية فيجزم بحصول المصلحة فيها ، والكلية فتوجب الفائدة التي تعم جميع المسلمين .

أما **المتغيرات** : فيقصد بها موارد الاجتهاد ، وكل ما لم يقم عليه دليل قاطع من نص صحيح أو إجماع صريح .

يقول الإمام الشافعي رحمه الله : « وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً ، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن خالفه فيه غيره ، لم أقل أنه يُضَيَّق عليه ضيق الخلاف في المنصوص »[1]، ومثّل له بالقرء واحتمال تفسيره بالطهر أو الحيض .

ومجال هذه المتغيرات هو أحكام المعاملات المتعلقة بالإجراءات والكيفيات التي قلما تأتي فيها نصوص قطعية ، وكذا بعض فروع العبادات والآداب التي جاءت مطلقة في الشرع ، أو تلك التي يتغير حكمها بتغير صورها كالصلاة بالنسبة لرواد الفضاء ، واتجاه القبلة لمن يصلي فوق القمر ، وإحرام ركاب الطائرات في الحج والعمرة ، وتناول الحقن المغذية أثناء الصيام ، وغير ذلك من المتغيرات التي تطرأ مع كل عصر ويختلف العلماء في حكمها نظراً لوقوع أدلتها في دائرة الظن الذي يدخله التعارض والترجيح .

والصفة اللازمة لهذه المتغيرات هي ألاّ يضيق فيها على المخالف ، ولا يخرج المختلفون فيها عن دائرة الرحمة إلاّ إذا تدابروا وتقاطعوا بسببها ، وأنها كانت ولا تزال من أعظم أسباب السعة واليسر في هذا الدين ، وأن المحذور ليس في تفاوت اجتهادات أهل العلم فيها ، بل في تشرذم الناس وتباغضهم بسببها ، وأنها متى تجردت عن هذا التعصب البغيض كانت رحمة بالأمة وتوسعة عليها ، وآية على خلود هذا الدين ، واستيعاب أحكامه لكل جديد ، وصلاحية شريعته للتطبيق في كل زمان ومكان وحال .

---

(١) الرسالة ، ص٥٦٠ .

وهذا المفهوم للثوابت والمتغيرات هو مرادنا في هذه الدراسة .

والمرء مكلَّف باللزوم أن يعمل بهذه الثوابت ويستضئ بنورها في أمهات مسائل الشريعة ، وكل إضافة في هذه الثوابت تدخل في أبواب الابتداع ، ومن ثم جاءت دراستنا عن الشاطبي على النمط المنطقي ، حيث نعرض أولاً للثوابت الشرعية عنده وهي مقاصد الشريعة وكلياتها وأصولها ، والتي تعد المعيار الحقيقي للحكم على فعل المكلف بالمشروعية أو بالابتداع . ثم نثنِّي بعرض مفهوم البدعة وحكمها عند الشاطبي ، باعتبارها مخالفة للمقاصد التي تكلمنا عنها قبلُ . ثم نطبق كلا الأمرين على موضوع التصوف لنتبين حكم الشاطبي فيه من خلال موافقته للثوابت فيشرع ويمدح ، أو مخالفته لها فيذم ويحكم عليه بالابتداع . وكذا نعرض لبعض مسائل التصوف التي تندرج تحت المتغيرات القابلة للاجتهاد ، ومن ثم لا يوصف المتحقق بها بالابتداع أو الانحراف .

ولا غرو بعد تطبيق قانون الثبات والتغير على أفعال المكلفين أن نتبين كيف جاءت شريعة الإسلام ملائمة لفطرة الكون ، وفطرة الإنسان ، جامعة بين عنصر الثبات وعنصر المرونة والتطور .

وبهذه المزية يستطيع المجتمع المسلم أن يعيش ويستمر ويرتقي ، ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته ، متطوراً في معارفه وأساليبه وأدواته .

فبالثبات يستعصي المجتمع المسلم على عوامل الانهيار والفناء ، أو الذوبان في المجتمعات والثقافات الأخرى ، أو التفكك إلى عدة مجتمعات ، تتناقض في الحقيقة ، وإن ظلت داخل مجتمع واحد في الصورة .

وبالمرونة يستطيع هذا المجتمع أن يكيف نفسه وعلاقاته ، حسب تغير الزمن ، وتغير أوضاع الحياة ، دون أن يفقد خصائصه ومقوماته الذاتية .

إن الخطر كل الخطر على الحياة الإسلامية أن نثبت ما من شأنه المرونة والتطور ، أو نطور ما من شأنه الثبات والخلود ، فتضطرب الحياة وتختل الموازين[1] .

* * *

---

(١) انظر : الصحوة الإسلامية ، د . يوسف القرضاوي ، ص٦٣ .

باب تمهيدي
في
حياة الشاطبي وآثاره

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالشاطبي .

المبحث الثاني : بيئة الشاطبي وعصره .

المبحث الثالث : أهم شيوخ الشاطبي وتلاميذه .

المبحث الرابع : مكانة الشاطبي العلمية ومؤلفاته .



المبحث الأول

التعريف بالشاطبي

هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ، الغرناطي ، المعروف بالشاطبي[1] ، اتفق المترجمون له على أنه نشأ بغرناطة ولم يغادرها حتى توفي بها[2] ، إلاّ أن موطن آبائه هو مدينة شاطبة ، ومن ثَمَّ لُقب بالشاطبي .

هذا ولم يتعرض أحد ممن ترجم للشاطبي لتحديد مولده ، ولا للإشارة إليه حتى ولو بالتقريب ، فنرى التنبكتي الذي يُعَدُّ مصدراً أصيلاً في ترجمته يصرح بأنه لم يقف على تاريخ مولده[3] .

واستنتج بعض الباحثين المعاصرين[4] أن ولادته كانت قبل سنة ٧٢٠هـ ، معتمداً في ذلك على أن وفاة أسبق شيوخه أبي جعفر أحمد بن الزيات كانت سنة ٧٢٨هـ ، مع اعتبار أن يكون قد أخذ عنه العلم وهو يافع في مقتبل الشباب .

---

(١) نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، لأحمد بابا التنبكتي ، (ص ٤٦) .

هذا وقد لُقب بالشاطبي عدد من علماء الأندلس ، ولكن لم يشتهر منهم على مستوى العامة سوى اثنين ، أحدهما : أبو إسحاق الشاطبي صاحب هذه الترجمة . والثاني : هو الشيخ الإمام سيد القرَّاء أبو القاسم بن فيرُّة بن خلف بن أحمد الرُّعيني الأندلسي ، الضرير ، ناظم « الشاطبية » في علم القراءات ، والمتوفى بمصر سنة ٥٩٠هـ .

(٢) الأعلام ، لخير الدين الزركلي (٧١/١) .

(٣) نيل الابتهاج ، ص٤٦ .

(٤) هو الدكتور / محمد أبو الأجفان ، أستاذ مساعد في الشريعة وأصول الدين ، بالكلية الزيتونية بتونس ، انظر كتابه : فتاوى الشاطبي ، ص٣٢ .

والراجح بعد التتبع والاستقراء أن مولد الشاطبي كان ما بين سنتي ٧٢٠هـ و٧٣٠هـ ، ودليل ذلك أنه كان صديقاً نداً للشاعر الفقيه الوزير ابن زمرك الذي وُلد سنة ٧٣٣هـ[١]، كما أن الشاطبي أورد أكثر إفاداته وإنشاداته في كتابه : (الإفادات والإنشادات) بتواريخ معظمها بعد سنة ٧٥٠هـ ، وباعتبار أنه كان ساعتها في سن التحصيل والطلب[٢]، يترجح أنه قد وُلد أثناء المدة التي أشرت إليها .

وقد عاش الشاطبي حياته كلها بغرناطة ، فلم يغادرها إلى غيرها من البلاد المجاورة فضلاً عن بلاد المشرق ، حيث لم يذكر أحد ممن ترجم له أنه غادر الأندلس للحج أو لطلب العلم في مواطنه الأولى ، على عادة علماء الأندلس الذين كانوا يقطعون المسافات الطويلة في سبيل تلقّي العلم على أيدي علماء المشرق حيث منابع العلم الأصيلة . ويمكن أن نرجع سبب عدم خروج الشاطبي للحج إلى أحد الأسباب العادية التي تمنع أي مسلم من ذلك كالفقر أو المرض أو غيرهما من الأمور القاهرة .

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الصريحي ، المعروف بابن زمرك الغرناطي ، وزير وشاعر وكاتب ، كان يُلقّب بشاعر الحمراء ، وقد كُتب ديوان شعره على جدران قصر الحمراء ، تولى الحجابة والوزارة والكتابة لبعض ملوك بني الأحمر ، وأخذ عن لسان الدين بن الخطيب ثم ساءت العلاقة بينهما ، توفي قتيلاً من قبل السلطان سنة ٧٩٣هـ. انظر : (الإحاطة ٢/٣٠٠) ، الكتيبة الكامنة ص٢٨٢ ، نيل الابتهاج ص٢٨٣).

(٢) بل قد صرح بذلك في الإفادة ١٧ من كتابه « الإفادات والإنشادات » ص٩٨ ، فقال : « لما توفي شيخنا الأستاذ الكبير العلَم الخطير أبو عبد الله محمد ابن الفخار ، سألت الله عز وجل أن يرينيه في النوم فيوصيني بوصية أنتفع بها في الحالة التي أنا عليها من طلب العلم . . . » ، وقد كانت وفاة شيخه هذا سنة ٧٥٦هـ على الراجح .

ولقد انتابني العجب كثيراً حين افتقدت ترجمة عالم كالشاطبي له ثقله وباعه الطويل في علوم اللغة والشريعة ، فلم أعثر له على ترجمة في معظم كتب التراجم الشهيرة المتداولة بين العلماء والباحثين ، وبخاصة كتاب (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة) للحافظ ابن حجر العسقلاني[1] ، الذي جمع فأوعى تراجم أعيان اللغة والشريعة في القرن الثامن الهجري ، سواء أكانوا من علماء المشرق أو المغرب ، بل إنه ذكر في كتابه هذا كثيراً من شيوخ الشاطبي وأقرانه[2] دون ذكره أصالة أو عَرَضاً .

فلما وقفت على حياة الشاطبي وعلمت أنه لم يحج أو يطلب العلم في بلاد الشرق ؛ قلت لعل هذا هو السبب الحقيقي في عدم اشتهاره بين علماء المشرق ، فضلاً عن علماء التراجم منهم ، وأكد هذا التعليل أنه لم ترد له ترجمة في كتب التراجم التي صنَّفها أهل المشرق ، اللهم

---

(١) هو أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر ، الكناني العسقلاني المصري ، الشافعي ، حافظ الدنيا في عصره ، وُلد سنة ٧٧٣هـ ، وأخذ العلم عن أعلام وقته كالحافظ العراقي ، والفيروزآبادي ، وتولى القضاء بمصر ثم تركه ، توفي سنة ٨٥٢هـ . وهو صاحب التصانيف النافعة ، ومن أشهرها : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، والإصابة في تمييز الصحابة ، والقول المسدد في الذَّب عن مسند أحمد .

(٢) فقد ترجم لشيخ الشاطبي القاضي أبو القاسم الحسيني السبتي ، انظر : الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (٣/٣٥٢) ، وكذلك لشيخه أبي علي منصور الزواوي (٥/١٢٣) ، وشيخه أبي عبد الله بن مرزوق التلمساني (٣/٢٦٠) ، وستأتي تراجمهم مفصلة عند الكلام عن شيوخ الشاطبي في المبحث الثالث من هذا الباب . وقد ترجم ابن حجر أيضاً في كتابه (٣/٤٦٩) لصديق الشاطبي ذي الوزارتين لسان الدين بن الخطيب ، صاحب التصانيف النافعة ، والمتوفى سنة ٧٧٦هـ .

إلاَّ عند المتأخرين منهم ، الذين أخذوا ترجمته ونقلوها عن ترجمة أهل المغرب له .

أما عن وفاته فقد اختلف المؤرخون في تحديدها ، ولكنه اختلاف لا يصل إلى حد اختلافهم في مولده ، فيذكر الحجوي مثلاً أنه توفي سنة ٧٩٠هـ[(١)] ، بينما يذهب علي حسب الله إلى أنه توفي سنة ٧٨٠هـ[(٢)] ، ولكن أكثرهم نص على أنه توفي يوم الثلاثاء الثامن من شعبان سنة ٧٩٠هـ[(٣)] ، فيكون قد عاش نيفاً وستين سنة ، على ما رجحت في تاريخ مولده .

أقبل الشاطبي على الدراسة وتحصيل العلم منذ صباه ، فأخذ في تعاطي شتى العلوم معقولها ومنقولها ، علوم الوسائل منها والمقاصد ، ولم يحصر نفسه في واحد منها دون غيرها ، بل أطلق لنفسه العنان في تحصيل معظمها على قدر الاستطاعة ، وساعده في ذلك ما كان يتمتع به من إمكانات عقلية ودأب بالغ وحثيث في الاضطلاع بسائر العلوم اللغوية والشرعية ، مبتغياً بذلك الوقوف على مقاصد الشريعة وأسرارها ، والإلمام بكليات هذه الملة فضلاً عن جزئياتها ، مدركاً أن هذا وحده يُعَدُّ الضامن للوصول إلى السعادة الكبرى في الأولى والأخرى ، ويتضح هذا فيما يخبرنا به عن نفسه بقوله : « لم أزل منذ فُتق للفهم عقلي ، وَوُجِّه شطرَ العلم طلبي ، أنظر في عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه ، لم أقتصر منه على علم دون علم ، ولا أفردت عنه أنواعه نوعاً دون آخر ،

---

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، لمحمد بن الحسن الحجوي (٨٢/٤) .

(٢) أصول التشريع الإسلامي ، للأستاذ علي حسب الله ، ص٧ .

(٣) برنامج المجاري ، لتلميذ الشاطبي أبي عبد الله محمد المجاري الأندلسي ، ص١٢٢ ، وكذا : نيل الابتهاج ، للتنبكتي ، ص٤٩ .

حسبما اقتضاه الزمان والمكان وأعطته المُنَّة[1] المخلوقة في أصل فطرتي ، بل خضت في لجحه خوض المحسن للسباحة ، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء حتى كدت أتلف في بعض أعماقه ، أو أنقطع في رفقتي التي بالأنس بها تجاسرت على ما قُدِّر لي ، غائباً عن مقال القائل وعذل العاذل ، ومعرضاً عن صد الصاد ولوم اللائم ، إلى أن مَنَّ عليَّ الرب الكريم الرءوف الرحيم ، فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي ، وألقى في نفسي القاصرة أن كتاب الله وسنة نبيه لم يتركا في سبيل الهداية لقائل ما يقول ، ولا أبقيا لغيرهما مجالاً يُعتدُّ به فيه ، وأن الدين قد كمل ، والسعادة الكبرى فيما وضع ، والطِّلْبَة[2] فيما شرع ، وما سوى ذلك فضلال وبهتان ، وإفك وخسران ، وأن العاقد عليه بكلتا يديه مستمسك بالعروة الوثقى ، محصل لكلمتي[3] الخير دنيا وأخرى ، وما سواهما فأحلام ، وخيالات وأوهام ، وقام لي على صحة ذلك البرهان الذي لا شبهة تطرق حول حماه ، ولا ترتمي نحو مرماه ﴿ **ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ** ﴾[4]، والحمد لله والشكر كثيراً كما هو أهله »[5].

ومن شدة ملازمة الشاطبي للكتاب والسنة ـ كما ذكر في النص السابق ـ

---

(١) أي القوة .

(٢) أي المطلوب .

(٣) هكذا بالأصل المطبوع ، وقد رجح الشيخ محمد رشيد رضا في تحقيقه أنها : لكليتي (١/٢٥) .

(٤) سورة يوسف ، الآية ٣٨ .

(٥) الاعتصام ، للشاطبي (١/٢٤ ، ٢٥) .

غلب عليه الزهد والورع ، والنفور الشديد من الانحرافات والبدع ، وظهرت عليه بين أقرانه سِيَم العلماء العارفين ، واشتهر عنه في زمانه أنه من بقية السلف الصالحين ، فلم تَتُقْ نفسه لمنصب أو جاه ، ولم يصرف وقته وجهده إلاَّ في تحصيل علم أو طاعة لله ، فأصبح من القلة التي تُطابق قولها فعلها ، ومن الثلة التي يتفق مَخْبَرُها مع مظهرها ، مدركاً في ذلك سنن الأقدمين ، ومتوسماً حقيقة العلماء العاملين ، وهذا ما يتبين من كلامه عن شروط الانتصاب للفتوى في الدين فيقول : « من كان منهم ـ أي العلماء ـ في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم ، قائم معه مقام الامتثال التام ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال ، أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره »[1].

وآلى الشاطبي على نفسه ألا يخالف السنة قيد أُنْمُلَةٍ ، أو يفارق ما كان عليه السلف من اتباع الحق والعمل له ، مكتفياً في ذلك بأنه مع السواد الأعظم ، فضلاً عن الصحابة ذوي التقوى والعلم الجم ، فيقول : « ثم أطلب نفسي بالمشي مع الجماعة التي سماها رسول الله ﷺ بالسواد الأعظم ، في الوصف الذي كان عليه هو وأصحابه ، وترك البدع التي نص عليها العلماء أنها بدع »[2].

ولعل تمسك الشاطبي الشديد بالكتاب والسنة وتأسيه بالصحابة رضي الله عنهم في جميع ورده وصدره ، محكّماً منهجهم في كل أمره وشأنه ـ لعل هذا هو الذي

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ، للشاطبي (٤/٢٧٠ ، ٢٧١) .

(٢) الاعتصام ، للشاطبي (١/٢٥) .

جعله ينصرف عما كان الناس يتهافتون عليه في زمانه من المناصب العامة وابتغاء المال أو الجاه أو الشهرة ، فضلاً عن تفشّي العوائد وانتشار البدع على حساب الشرع والسُّنة ، فيصف الشاطبي ذلك ويقول عن نفسه : « دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها ، فلما أردت الاستقامة على الطريق ، وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت ، لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد ، ودخلت على سننها الأصلية شوائب المحدثات الزوائد »[1].

والمحدثات الزوائد التي يقصدها إنما هي البدع التي انتشرت وشاعت في عصره[2] خلفاً للعصر السابق له ، ونتيجة لسكوت « المتأخرين عن الإنكار لها ، وخلفت بعدهم خلوفٌ جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها ، فصارت كأنها سنن مقررات ، وشرائع من صاحب الشرع محررات ، فاختلط المشروع بغيره ، فعاد الراجع إلى محض السنة كالخارج عنها كما تقدم ، فالتبس بعضها ، فتأكد الوجوب بالنسبة إلى من عنده فيها علم »[3].

ويعيش الشاطبي ضغطاً نفسياً من جراء الصراع المحتدم بداخله ، بين أن يساير أهل عصره فيما هم عليه من عوائد ومبتدعات ، وبين ما أُشْرِب به قلبه من الاتباع لما عليه السلف الصالح ، وما اعتقده وتعلمه على أيدي شيوخه

---

(١) الاعتصام (١/٢٥) .

(٢) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر ، للشيخ عبد المتعال الصعيدي ، ص٢٣٣.

(٣) الاعتصام (١/٣١) .

ووجده في كتب أئمة الهدى والدين ، ويعبر عن ذلك بقوله : « فتردد النظر بين أن أتّبع السنة على شرط مخالفة ما اعتاد الناس ، فلابد من حصول نحوٍ مما حصل لمخالفي العوائد ، لا سيما إذا ادعى أهلها أن ما هم عليه هو السنة لا سواها إلاّ أن في ذلك العبء الثقيل مع ما فيه من الأجر الجزيل - وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح ، فأدخل تحت ترجمة الضلال ، عائذاً بالله من ذلك ، إلاّ أني أوافق المعتاد ، وأُعد من المؤالفين ، لا من المخالفين »[1].

ولم يلبث الشاطبي بعد هذا التردد - ورغم شدة مخالفيه وكثرتهم وعدم تورعهم في النيل منه والتربص لإيذائه - أن استقر به الأمر إلى الركون إلى الحق والنزوع إلى العلم والشرع ، بل ومحاربة كل دخيل على شريعة الله ، متخذاً في ذلك منهج التدريج والبعد عن المصادمة التي تفكك أواصر الأمة وتبث بذور الفرقة ، وفي ذلك يقول الشاطبي : « فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة ، وأن الناس لن يغنوا عني من الله شيئاً ، فأخذت في ذلك على حكم التدريج في بعض الأمور »[2].

وكان نتيجة ما آثره الشاطبي من الغربة مع الذّب عن السنة ومقاومة أهل البدعة ما عبر عنه بقوله : « فقامت عليَّ القيامة ، وتواترت عليّ الملامة ، وفوّق إليّ العتاب سهامه ، ونسبت إلى البدعة والضلالة ، وأُنزلتُ منزلة أهل الغباوة والجهالة »[3].

---

(١) الاعتصام (١/٢٧) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

ومن هنا رُمي الشاطبي ببدع خطيرة ألّبت عليه العامة والخاصة ، وأصبح في نظر أهل وطنه جالباً للشتات والفرقة .

وتوالت عليه الاتهامات والتلفيقات ، ونُسب إلى الكثير من البدع والضلالات ، فمن ذلك :

١ ـ اتهامه بمعاداة أولياء الله الصالحين ، وأذيتهم ، والنيل منهم ، ويقصد بهؤلاء الأولياء جماعة بغرناطة تنتحل التصوف مظهراً لا جوهراً ، فتصدى لهم الشاطبي في دروسه وخطبه مبيناً سبب موقفه الشديد تجاههم ، فيقول : « عاديت بعض الفقراء المبتدعين المخالفين للسنة ، المنتصبين ـ بزعمهم ـ لهداية الخلق ، وتكلمت للجمهور على جملة من أحوال هؤلاء الذين نسبوا أنفسهم إلى الصوفية ولم يتشبهوا بهم »[١] .

٢ ـ كما اتُّهم بالغلو والتشديد والتزام الحرج والتنطع في الدين ، وكان هذا الاتهام شديداً على نفس الشاطبي خصوصاً أنه صدر عمن يُظَنُّ بهم التمسك بالحق وإعلاء كلمة الدين ولو على حساب كل الخلق ، وهم معاصروه من فقهاء غرناطة ، وأفصح الشاطبي عن سبب ذلك فقال : « وإنما حملهم على ذلك أني التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعداه ، وهم يتعدونه ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه ، وإن كان شاذاً في المذهب الملتزم أو في غيره ، وأئمة أهل العلم على خلاف ذلك »[٢] .

---

(١) الاعتصام (١/٢٨) .

(٢) المصدر السابق .

٣ ـ فلما أعياهم أمره ، وأجهدهم بعلمه وحجته ، أرادوا أن يورطوه فأخذوا يوغرون السلطة به ، فاتهموه بأنه يجوِّز القيام على الحكام[١] ، ليصلوا من ذلك إلى التقول عليه بتفسيق ولاة الأمر وخروجهم عن الجادة ، وما أضافوه إلى ذلك « إلاّ من عدم ذكره لهم في الخطبة ، وذكرهم فيها محدث لم يكن عليه ما تقدَّم »[٢].

ولما وجد الشاطبي انقلاب العامة والخاصة من ذوي الأهواء عليه ، لم يزدد على أن يكل أمره إلى خالقه ، ويبث شكواه في بيتين من الشعر ، يقول فيهما :

بليت يا قوم والبلوى منوعة ... بما أداريه حتى كاد يرديني
دفع المضرة ، لا جلباً لمصلحة ... فحسبي الله في عقلي وفي ديني[٣]

ومما زاد من محنة الشاطبي ومعاناته المستمرة من ذوي الزلفى والتقرب الزائد إلى الحكام والعامة ، المبتغين لحظوظ النفس من المال أو الجاه والشهرة ـ مما زاده ألماً ـ أن ألد خصومه وألذع معارضيه في بعض المسائل هو شيخه وأستاذه أبو سعيد ابن لُب ، الذي كان الشاطبي يوقره ويُجله ويخلع عليه أسمى الألقاب ، فلا يصفه إلاّ بالشيخ الكبير والأستاذ الشهير ، ولا يذكر اسمه قط إلاّ ودعا له بالحفظ والبقاء[٤].

---

(١) الاعتصام (٢٨/١) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) نيل الابتهاج ، للتنبكتي ، ص٤٩ .

(٤) انظر على سبيل المثال : الإفادات والإنشادات ، للشاطبي ، ص٩٣ ، ١١٤ ، ١١٩ .

وسبب ذلك الخلاف هو أن الشاطبي ـ كما مر آنفاً ـ كان ينكر الأدعية والذكر عقب الصلوات المكتوبة على هيئة الاجتماع ، باعتبار أنها بدع لم تكن من عمل رسول الله ﷺ ولا من عمل أصحابه ، في حين كان ابن لُب يفتي بجواز ذلك ، واشتد الصراع بين الرجلين فكان لكل منهما أتباع يظاهرونه على رأيه ويذودون عنه ، فقد نَاصَر المواقُ[1] شيخ شيوخه ابن لُب ونافح عن رأيه وفتواه ، فيقول في ذلك : « لم يزل الدعاء أدبار الصلوات المفروضة معمولاً به في جميع أقطار الأرض ، أو جُلِّها ، من غير نكير إلاَّ ما قد سلف ، قدم رجل[2] واشتكى في إنكار ذلك ، وتابعه شرذمة ممن كان يقرأ عليه ، فكان إذا فرغ من مجلس كلامه بين يدي صلاة خرجوا مزدحمين ، فراراً من الصلاة خلف الأئمة الذين يدعون دبر الصلوات ، وإن صلى أحدهم خلفهم ، قام بنفَس ما يسلم الإمام مسرعاً مذعوراً كالخائف أن يمسه الدعاء بنُصُب أو عذاب ، أو ينتشب منه في ظفر أو ناب »[3].

ورغم هذه الغربة التي استوحشت الشاطبي مع كثرة أعدائه وخصومه من العامة والخاصة الذين تألبوا عليه ، رغم ذلك لم يترك لنفسه العنان في الانتقام أو

---

(١) هو أبو القاسم محمد ، الشهير بالمواق ، من علماء غرناطة في القرن التاسع ، وكان آخر إمام من أئمة العلم بها ، له شرحان على مختصر خليل في الفقه المالكي ، توفي سنة ٨٩٧هـ . انظر : (نيل الابتهاج ، ص٣٢٤ ، ٣٢٥) .

(٢) يقصد به الشاطبي ، كما صرح به في أكثر من موضع ، وعبَّر هنا بالنكرة للتحقير ، كما يدل عليه سياق الكلام ولحاقه .

(٣) انظر : الشاطبي ومقاصد الشريعة ، لحمادي العبيدي ، ص٢٢ ، نقلاً عن مخطوطة « سنن المهتدين » للمواق ، والموجودة بدار الكتب الوطنية بتونس .

الثأر منهم أو حتى بمجرد الوقوع فيهم أو النيل والتعرض لذمهم وذكرهم بما يسوؤهم ، بل تعامل معهم معاملة العالم الواعي لأحكام شرعه الخائف من دبّ روح الاختلاف والفرقة بين قومه ، فسلك في تقويمهم طريق أهل الحلم والأخلاق ، واتبع في مجادلتهم ونقاشهم منهج القرآن حيث يقول تعالى : ﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾[1]. بل أوصى تلامذته ومريديه بالصبر عليهم والدعاء لهم وتحمل أذاهم ، وألا يضمروا لأحد منهم شرّاً ولا كيداً ، وطريق ذلك « أن يعتقد المرء لهم الخير ، ويُعرِّفهم بأحسن الأوصاف التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام ، ويعظهم ، ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم . . بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان ، ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلاّ بالتي هي أحسن »[2].

ومن تمام أخلاق الشاطبي وتكميلاً لدوره الفعَّال في مواجهة الانحرافات الاجتماعية والشوائب الاعتقادية ، لم يكتف بالموقف السلبي فحسب في هذه المواجهات بأن يتجنب أهلها ويصبر على أذاهم ، بل قاد حملة شعواء في محاربة تلك الأباطيل والوقوف أمام كل مبتَدَعٍ ودخيل ، موصياً أصحابه بعدم الركون إلى الأحاديث التي ظاهرها العزلة ، أو التقوقع وترك الدعوة ، مبيناً لهم أنه لم يحن بعد أوانها ، ولَـمَّا يأت وقتها والعمل بها ، ولذلك نراه يكمل نصيحته السابقة لأحد إخوانه ، وفي نفس الرسالة

(١) سورة النحل ، الآية ١٢٥ .

(٢) الموافقات ، للشاطبي (١/٢٠٣) .

بقوله : « هـذا وإن كـان زماننـا قـد ظـهر فيـه الشـحّ المطـاع ، والهـوى المتَّبع ، وإعجاب كـل ذي رأي برأيـه[1] ، فـلا بـد في ذلـك مـن الرجـوع إلى الأصل ، لأن قـائل الحق موجـود وإن قـلّ ، وقـد ظـهر لكلامكـم في كثـير مـن هـذه الأمـور أثـر[2] صـالح ، فكيـف لنـا بالسـكوت عـن الحـق ؟! هـذا لا يُسـمع حـتى لا تجـد أحـداً يقبـل الحـق ، عيـاذاً بـالله مـن ذلـك الزمـان أن نصل إليه »[3].

على أن هذه المحنة التي تعـرض لهـا الشـاطبي في مقاومتـه للبـدع والمبتدعـين أدت إلى توجيهه إلى عمل علمي جاد ، حيـث انصـرف إلى التمييـز بـين السـنن والبـدع علـى ضـوء مـن نصـوص الوحـي وهـديٍ مـن مقـاصد الشريعـة الـتي غلبت على فكره وتربعت على عـرش علمـه وفهمـه ، فـأنتجت قريحتـه مصنَّفـه الفـذ في البـدع والمبتدعـين ، وهـو الموسـوم بـ (الاعتصـام) وفي ذلـك يقـول : « لمـا وقـع عليَّ مـن الإنكـار مـا وقـع مـع مـا هـدى الله إليـه ـ والحمـد لله ـ لم أزل أتتبـع البـدع الـتي نبـه عليـها رسـول الله ﷺ وحـذَّر منـها ، وبيَّـن أنهـا ضلالـة وخـروج عـن الجـادّة ، وأشـار العلمـاء إلى تمييزهـا والتعريـف

---

(١) يشير إلى الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه (١٢٣/٤) والترمذي في سننه (٢٥٧/٥) عن النبي ﷺ : قال : « . . . بل ائتمروا بالمعروف ، وتناهوا عن المنكـر ، حتى إذا رأيت شحّاً مطاعاً ، وهوى متَّبعاً ، ودنيا مُؤْثَرَة ، وإعجاب كل ذي رأي برأيه ، فعليك بخاصة نفسك ، ودعِ العوامَّ ، فإن من ورائكم أياماً الصبرُ فيهن مثل القبض على الجمر ، للعـامل فيهن مثلُ أجر خمسين رجلاً يعملون مثل عملكم » .

(٢) في الأصل (أكثر) ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٣) المعيار المعرب ، للونشريسي (١٤١/١١) .

بجملة منها ، لعلي أجتنبها فيما استطعت ، وأبحث عن السنن التي كادت تطفئ نورَها تلك المحدثـاتُ ، لعلـي أجلـو بـالعمل سـناها ، وأُعَـدُّ يـوم القيامـة فيمـن أحياهـا »[1].

وبموقف الإمام الشـاطبي مـن البـدع يُعَـدُّ مـن المجدِّديـن الذيـن عملـوا علـى تخليص الفكر الإسلامي من الشوائب التي علقت بـه فكـانت عائقـاً عـن الـترقي المرجو والنهضة المنتظرة لمسيرة العمل الإسلامي في ذلك الوقت .

ومن هنا وبعمل الشاطبي هذا استحق أن يُلقَّـب فيمـا بعـد بـالمصلح الديـني والاجتماعي[2] ، فضلاً عن العالِم الكبير والمحقق النحرير .

وممن اعترف له ببلوغ الشأو البعيد في هذا المضمار كثير من أعلام المؤرخين لثقافتنـا الإسـلامية ، مثـل أبي عبـد الله محمـــد ابـــن الأزرق الأندلســـي[3] الذي يقول عنه : « للأستاذ أبي إســحاق الشـاطبي في تخليـص هـذا الأصـل مـن شوائب ما يكدر صفوَه اليدُ الطـولى ، والسـعي الـذي لا يـؤدِّي شكـرَه إلاَّ مـن عرف قدر ما يسَّر الله من ذلك على يديه ، فجزاه الله عن الإسلام خيراً »[4].

---

(١) الاعتصام (٣٠/١) .

(٢) المجددون في الإسلام ، ص٢٣٣ .

(٣) هو أبو عبد الله محمـد بـن علـي بـن محمـد ، الشـهير بـابن الأزرق الغرنـاطي ، مـن أعـلام الأندلس المهاجرين إلى الشرق ، تولى القضـاء بـالقدس ، ثم تـوفي بهـا سـنة ٨٩٦هــ ، لـه مؤلفات عدة ، منها : « روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام » . انظر : (أزهـار الرياض ٣١٧/٣ ، الضوء اللامع ٢١/٩) .

(٤) الإفادات والإنشادات ، للدكتور محمد أبي الأجفان ، ص٣٩ ، نقلاً عـن كتـاب (روضـة الأعلام) لابن الأزرق الأندلسي المذكور ، وهو مخطوط بدار الخزانة الملكية بالرباط .

ولما رأى الشاطبي شيوع الانحلال الخلقي وظهور البدع بجميع أنواعها ، فضلاً عن عدم الاستقرار السياسي بغرناطة ، انصرف إلى التدريس والتعليم وبثّ ما يعتقده وكشف ما ينكره من خلال مصنفاته ، خاصةً « الموافقات » و« الاعتصام » ، ورأى أنه من العبث أن يتكلم الإنسان بالعلم مع غير أهله ، وأن الأولى في هذا المقام ألا يُنْشَر كل ما يُعلم بل يُعتدُّ في ذلك بحسب الأحوال والأزمان والأشخاص ، ومن ثم وضع ضابطاً دقيقاً ومنهجاً سديداً يجب على كل من الخطيب والمدرس والعالم مراعاته ، حتى لا تضيع مسائلُ العلم ، وحتى يُؤْثَر بها أهلُها ، وفي ذلك يقول الشاطبي : « وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فإن قَبِلَتْها فلك أن تتكلم فيها : إما على العموم إن كانت ممن تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم ، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغُ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية »[١].

هذه نبذة مجملة عن حياة الشاطبي فإذا أردنا بعض التفصيل فلا بد من الوقوف عند البيئة التي نشأ فيها هذا الإمام ، وهو ما سنعرض له في المبحث التالي ـ إن شاء الله تعالى ـ .

* * *

(١) الموافقات (١٩١/٤) .

المبحث الثاني

بيئـة الشاطبي وعصره

أولاً : البيئة السياسية :

بناءً على ما رجحناه في تاريخ مولد الشاطبي فيما سبق ، يتبين لنا أنه قد عاصر أربعة من ملوك بني الأحمر ، وهم : إسماعيل الأول بن فرج الذي تولّى سنة ٧١٣هـ، ثم ابنه محمد الذي تولى سنة ٧٢٥هـ ، ثم ابنه الثاني أبو الحجاج يوسف ابن إسماعيل (أخو محمد المذكور) الذي تولى سنة ٧٣٤هـ ، ثم محمد الغني بالله أبو الحجاج يوسف ، الذي تولى سنة ٧٥٥هـ ، وقد توفي الشاطبي في فترة حكمه الذي انتهى سنة ٧٩٣هـ .

ولقد كان لاضطراب حبل الأمن ـ في زمن الشاطبي ـ أثره في تناقص الثروة ، ومن ثَمَّ شعور الجميع بالعوز والاحتياج سواء على مستوى الدولة أو أفراد الشعب .

فمن مظاهر ذلك على مستوى الدولة ما أفتى به الشاطبي بجواز توظيف بناء السور على أهل الموضع اعتماداً على المصلحة وتقديراً للظروف التي تمر بها البلاد[١].

فمن هذه الفتوى يتبين لنا الحالة المالية المتردية التي مرت بها غرناطة في هذه الآونة ، من جراء الاضطرابات الداخلية من جهة ، ومواجهة العدو الخارجي من جهة أخرى .

---

(١) فتاوى الشاطبي ، ص١٨٧ ، ١٨٨ . وكذا : نيل الابتهاج ، ص٤٩ .

أما على مستوى الأفراد فنلاحظ من نص استفتاء موجَّه إلى الشاطبي أن المسلمين احتاجوا إلى بعض المواد الضرورية ، ومنهم من تساءل : هل تبيح لهم هذه الحاجة أن يبيعوا للكفار ما كان الفقهاء منعوا بيعه لهم لأنه يقويهم ، ونص السؤال :

« هل يباح لأهل الأندلس بيع الأشياء التي منع العلماء بيعها من أهل الحرب كالسلاح وغيره ، لكونهم محتاجين إلى النصارى في أشياء أخرى من المأكول والملبوس وغير ذلك ؟ أم لا فرق بين أهل الأندلس وغيرهم من أرض الإسلام ؟ »[1].

ورغم هذه الحاجة وذلك الضيق في المعيشة فقد أجابهم الشاطبي بقوله : « إن هذه الجزيرة جارية مجرى غيرها ؛ إذ لم يفرق العلماء في المسألة بين قُطر وقطر ، ولا فرقوا أيضاً بين من هَادَنَ أو كان حربياً لنا . . . وما عللتم به من حاجتنا إليهم فليس بموجِب لتسويغ البيع منهم ، لأن الله تعالى قال : ﴿ **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا** ﴾ الآية[2]، فنبهت الآية على أن الحاجة إليهم في جلب الطعام إلى مكة لا تُرَخِّصُ في انتهاك حرمة الحرم ، فكذلك لا ترخص في استباحة الإضرار بالمسلمين »[3].

ثانياً : البيئة الاجتماعية :

كانت مظاهر التحضر بارزة في بعض عوائد الأندلسيين وتصرفاتهم ، مثل

(١) المعيار المعرب ، للونشريسي (٢١٣/٥) ، وكذا : فتاوى الشاطبي ، ص١٤٤ ، ١٤٥ .

(٢) سورة التوبة ، الآية ٢٨ .

(٣) المعيار المعرب (٢١٣/١٥) ، وفتاوى الشاطبي ، ص١٤٥ .

العناية بفاخر اللباس وأخذ الزينة وأناقة المظهر ، وقد غالى بعضهم في الترف ، وانحرف عن منهج الاعتدال المشروع ففشا فيهم الغناء « حتى بالدكاكين التي تجمع كثيراً من الأحداث »[1] ، وزاد التفنن في الزينة عند النساء « والتنافس في الذهبيات والديباجيات والتماجن في أشكال الحُلي إلى غاية بعيدة »[2].

ومن مظاهر الانحراف الخلقي في غرناطة وقتها فُشُوُّ تعاطي الحشيش ، والإقبال عليه جهاراً نهاراً ، حتى إنهم ليفاضلون بينها وبين الخمر ، وفي ذلك يقول بعضهم :

دع الخمر واشرب مُدامة حيدرٍ[3]	معتقةً خضراء ، لون الزبرجد
هي البكر لم تُنْكَحْ بماء سحابة	ولا عُصرت بالرِّجْل يوماً ولا اليد
ولا عبث القسيس يوماً بكأسها	ولا قربوا من دنها نفس ملحد
ولا قولَ في تحريمها عند مالك	ولا حدَّ عند الشافعي وأحمد
وفيها معان ليس للخمر مثلها	فلا تسمعَنْ فيها كلامَ مفنّد[4]

لقد عاش الشاطبي هذه الأحداث والمتغيرات الاجتماعية التي نتجت عن الآثار السياسية السيئة في الداخل والخارج ، ولكننا لا نجد صدى لهذه الأحداث في كتابات الشاطبي ، وخاصةً في كتابه « الإفادات والإنشادات »

---

(١) اللمحة البدرية في الدولة النصرية ، لسان الدين بن الخطيب ، ص٣٩ ، ٤٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) حيدر هذا هو أحد متصوفة المشرق ، كان أول من أدمن على الحشيش ، وكان يسميه « حشيشة الفقراء » .

(٤) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ، لمحمد الفاضل بن عاشور ، ص٧٥ .

الذي يعد كمذكرات شخصية لصاحبه ومجتمعه ، ولا في كتاب « الاعتصام » الذي نقد فيه بعض الظواهر الاجتماعية والخلقية البعيدة الصلة عن هذه الأحداث التي كانت تهز غرناطة .

ولعل الشاطبي قد اكتفى في ذلك بالموقف الفكري الذي انتهى إليه وهو أن مصدر الفساد الخلقي والاضطراب الاجتماعي في الجملة هو الخروج عن السنة التي هي المنهج العلمي والتطبيق الفعلي للحياة الإسلامية ، واستبدال ذلك بالعمل بالبدع واتباع الأهواء التي لا حد لها ولا نهاية لمظاهرها ، ويعبر الشاطبي عن هذا الموقف الفكري بقوله : « كثرت البدع وعم ضررها ، واستطار شررها ، ودام الانكباب على العمل بها ، والسكوت من المتأخرين عن الإنكار لها ، وخلفت بعدهم خلوفٌ جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها ، فصارت كأنها سنن مقرَّرات ، وشرائع محررات ، فاختلط المشروع بغيره ، فعاد الراجع إلى محض السنة كالخارج عنها »[(١)].

أما على التفصيل فنستطيع أن نستخلص من فكر الشاطبي أن ثَّم عوامل ثلاث ساعدت على اضطراب الحياة الاجتماعية والخلقية للمسلمين في عصره وهي : شيوع الجهل حتى بين صفوف مدعي العلم ، والتعصب المذموم لمذهب مالك وحده ، والغلو في تعظيم غير الله من الشيوخ ومدَّعي الولاية[(٢)].

---

(١) الاعتصام (٣١/١) .

(٢) الاعتصام (٢٥٨/١) .

وظل الشاطبي يناضل بموقفه الفكري وبعلمه ضد أصحاب البدع والأهواء من العامة والخاصة حتى تكالبوا عليه ورمَوْه بالاتهامات التي سبق ذكرها ، مما جعله يستشعر الغربة التي تعتري المسلم الحق في آخر الزمان ، والتي أخبر النبي ﷺ عنها بقوله : « بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء »[1].

ثالثاً : البيئة الثقافية :

إن غرناطة في عصر الشاطبي ـ وإن كانت تبدو حافلة بالمتناقضات فإنها في نفس الوقت ـ كانت بيئة علم وجدٍّ في البحث والمعرفة؛ إذ تتواصل فيها سُنة الاهتمام العلمي ، ويقبل فيها العلماء على إثراء رصيد الفكر والمعرفة بمؤلفاتهم وأبحاثهم ، ويستمر سند الحديث ورواية كتب العلم وتدوين برامج الشيوخ ، وكانت المساجد تعج بالعلماء الذين يلقون دروسهم في مختلف العلوم ، مما جعل غرناطة أحد أهم مراكز إشعاع المعرفة والحضارة الإسلامية في بلاد الأندلس .

لقد كانت غرناطة ملاذاً لعلماء الأندلس ، فقد استقطبت العلماء من كل بقعة في بلاد المغرب ، وصارت علوم الشرق رائجة فيها ، فكان على رأس كل فن من فنون العلم أعلام كبار ، من أمثال ابن الفخار الإلبيري في علوم اللغة ،

(١) الاعتصام ، مقدمة المؤلف (١/١٨) . والحديث أخرجه مسلم في صحيحه (١/١٣٠) عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ . وفي رواية للترمذي في سننه عن عبد الله بن مسعود (٥/١٨) قال في صفة الغرباء : « الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنتي » . قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح . وقال المناوي في فيض القدير (٢/٣٢٢) : وذكر الترمذي في العلل أنه سأل عنه البخاري فقال : حديث حسن .

وابن الصائغ وأبي حيان في علم النحو خاصةً ، وأبي إسحاق الشاطبي في علم الأصول ومقاصد الشريعة ، وابن جزي وابن عاصم في الفقه ، وابن الخطيب وابن زمرك في الأدب والسياسة ، وابن هذيل الحكيم في الفلسفة ، وغير هؤلاء كثير[1].

هذه هي بيئة الشاطبي التي ساعدت إلى حد كبير في تكوين شخصيته وتربية عقله ووجدانه ، وكان أهم عناصر هذه البيئة هم شيوخه وتلاميذه الذين أثّروا فيه وتأثروا به ، وهذه نبذة عن أهم هؤلاء الشيوخ والتلاميذ .

* * *

(١) أليس الصبح بقريب ، ص٧٩ .

المبحث الثالث

أهم شيوخ الشاطبي وتلاميذه

أولاً : شيوخه :

لم يكن شيوخ الشاطبي جميعاً من الأندلس ، بل وفدت طائفة منهم ، تقرُب من ثلث عدد أشياخه ، إلى غرناطة من البلاد المحيطة بها مثل فاس وبجاية ، فاجتمع للشيخ أَخْذ المعارف العقلية والنقلية وتكوين شخصيته العلمية والدينية على أيدي خيرة العلماء ذوي الشهرة الذائعة والأثر الهام في الثقافة الإسلامية ، الأمر الذي جعل الشاطبي يكن لهم كل تبجيل واحترام ، ويصفهم بألقاب العلم والوقار .

فأما شيوخه الغرناطيون فأهمهم : أبو عبد الله محمد بن الفخار الإلبيري ، وأبو سعيد بن لُب ، وأبو جعفر أحمد الشَّقُّوري ، وأبو عبد الله محمد البَلنسي ، وأبو عبد الله محمد اللُّوشي[1] .

وأما شيوخه المغاربة فهم : أبو عبد الله محمد المَقَّري الجد ، وأبو علي منصور الزواوي ، وشمس الدين بن مرزوق التلمساني ، وأبو القاسم محمد بن أحمد الشريف السبتي ، وأبو عبد الله محمد التلمساني[2] .

وعلى وجه التفصيل فإننا سنتناول بعض هؤلاء الشيوخ بشيء من التعريف

---

(١) الإفادات والإنشادات ، ص٢٠ وما بعدها .

(٢) نيل الابتهاج ، للتنبكتي ، ص٤٧ ، ٤٨ .

محددين الجوانب المهمة في علاقة الشاطبي بكل منهم ، مراعين في ذلك درجة أهمية كل منهم من حيث التأثير في مترجمنا ، ولنبدأ بشيخه المقرَّب إلى قلبه المحبَّب إلى نفسه ، وهو الأستاذ الكبير :

(١) أبو عبد الله محمد بن الفخار الإلبيري :

من مدينة إلبيرة الأندلسية ، التي تقع في الشمال الغربي من غرناطة ، كان من أحسن قرّاء الأندلس تلاوةً وأداءً ، فقرأ عليه الشاطبي بالقراءات السبع في سبع ختمات ، وأكثر عليه في التفقه في اللغة والأدب[١] ، وقد لازمه إلى أن مات[٢].

ويذكر المجاري في برنامجه الكتب التي كان يدرسها أستاذه الشاطبي على شيخه ابن الفخار ، ويَعُدُّ منها (الكتاب) لسيبويه ، و(ألفية ابن مالك)[٣].

وقد أشاد لسان الدين بن الخطيب بابن الفخار وسعة علمه في العربية فقال عنه : « الإمام المُجْمَع على إمامته في فن العربية ، المفتوح عليه من الله تعالى فيها ، حفظاً واطّلاعاً واضطلاعاً ونقلاً وتوجيهاً ، لما لا مطمع فيه لسواه »[٤].

ولقد وصل هذا الشيخ إلى مرتبة عالية في الاجتهاد والفهم لبعض معاني الآيات القرآنية إلى درجة أنه كان يتأول بعض وجوه القراءات التي تنم عن

---

(١) برنامج المجاري ، ص١١٩ ، والمجددون في الإسلام ، ص٣٠٧.

(٢) نيل الابتهاج ، ص٤٧.

(٣) برنامج المجاري ، ص١١٦.

(٤) نفح الطيب (٥/٣٥٥).

فهم وإمعان عميقين لمعاني القرآن ومراميه ، ومن ذلك ما حكاه عنه الشاطبي بقوله : « كان شيخنا الأستاذ الكبير أبو عبد الله الفخار ـ رحمه الله ـ يأمرنا بالوقوف في قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ قالوا الآن ﴾[1] ، ويبتدئ : ﴿ جئتَ بالحق ﴾ ، وكان يفسر لنا معنى ذلك ، بأن قوله : ﴿ الآن ﴾ أي : فهمنا وحصل لنا البيان . ثم قال : ﴿ جئت بالحق ﴾ يعني في كل مرة وعلى كل حال »[2].

وابن الفخار بفهمه هذا للآية يريد أن يحرص على سلامة الاعتقاد تجاه عصمة الأنبياء عليهم السلام ، ذلك أنه لو لم يقف عند قوله ﴿ الآن ﴾ ووصلت بقوله : ﴿ جئت بالحق ﴾ لأوهم المعنى ـ عند البعض ـ بأن موسى ـ عليه السلام ـ لم يأتهم بالحق إلاَّ في المرة الأخيرة لوصفه البقرة التي أمرهم الله بذبحها ، ولكفروا بذلك[3].

وقد توفي الأستاذ ابن الفخار سنة ٧٥٦هـ ، على الأرجح[4].

---

(١) الآية ٧١ ، ونصها : ﴿ **قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ** ﴾.

(٢) الإفادات والإنشادات ، ص١٥٠.

(٣) ويمكن ألا نحتاج لهذا التأويل لبعده ، واستلزامه تفكك المعنى ، وقد كفانا المفسرون مؤنة ذلك ، فقالوا بالوصل في هذه الآية ، وعليه فالمعنى : « الآن أظهرتَ حقيقة ما أمرنا به . فالحق هنا بمعنى الحقيقة .. ولم يريدوا أن ما سبق لم يكن حقّاً ؛ بل أرادوا أنه لم يظهر الحق به ـ في وصف البقرة المطلوب ذبحها ـ كمال ظهور ». انظر : الكشاف للزمخشري (١/٢٨٨) ، والتفسير الكبير للرازي (٢/١٦٩) ، وروح المعاني للألوسي (١/٢٩١).

(٤) الشاطبي ومقاصد الشريعة ، لحمادي العبيدي ، ص٦٦.

(٢) أبو سعيد بن لُبّ :

هو أبو سعيد فرج بن القاسم بن أحمد بن لُبّ الغرناطي ، وُلد سنة ٧١٠هـ ، وتوفي سنة ٧٨٢هـ ، قبل وفاة الشاطبي بثماني سنوات[١] ، يُعَدُّ من أشهر علماء غرناطة في القرن الثامن ، ولم يبق أحد من طلاب العلم بالأندلس إلاّ وقصده وأخذ عنه[٢] ، ومن ثم ذاع صيته واشتهر بين العامة والخاصة في الأندلس والمغرب .

كان ابن لُبّ فقيهاً وشاعراً وعالماً باللغة[٣]. تولى منصب الإفتاء بغرناطة ، والخطبة بجامعها الكبير ، والتدريس بمدرستها المشهورة المسماة بالمدرسة النصرية[٤].

أخذ الشاطبي عن شيخه ابن لُبّ فروع الفقه الذي برع فيه وأجاد ، وخاصةً فقه النوازل ، الذي ألّف فيه كتاباً سماه « الفتاوى »[٥]. وعلى عادة الأندلسيين فإن ابن لُبّ لم يكن اشتغاله باللغة بأقل منه في الفقه ، وقد صنّف في

---

(١) نفح الطيب (٥/٢٠٩).

(٢) الديباج المذهب في معرفة علماء أعيان المذهب ، لابن فرحون ، ص٢٢٠.

(٣) الأعلام ، للزركلي (٥/١٤٠).

(٤) هي أول مدرسة بُنيت بالأندلس كلها ، وسُمّيت بهذا الاسم نسبة إلى بني نصر ، الأسرة الحاكمة ، وهي من تأسيس السلطان أبي الحجاج يوسف على يد حاجبه أبي نعيم رضوان ، سنة ٧٥٠هـ ، وقد وقف عليها الأموال وجلب إليها الماء ، كما حَبَس عليها لسان الدين بن الخطيب نسخة من كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة ». انظر : (الإحاطة ١/٥١٢ ، رحلة القلصادي ص١٦٧).

(٥) إيضاح المكنون ، لإسماعيل باشا البغدادي (٢/١٥٥).

علوم اللغة كتباً مفيدة ، منها : كتاب « شرح الجمل » للزجّاج ، وشرح الجزء الخاص بعلم الصرف من كتاب « التسهيل » لابن مالك[1].

وتوطدت العلاقة بين الشيخ وتلميذه فوصلت إلى أن خصَّه الشيخ بالفوائد والمطارحات الأدبية ، وما ينظمه من شعر ، ومن ذلك ما ذكره الشاطبي بقوله : « أنشدني الأستاذ الكبير أبو سعيد ابن لُبّ ، أبقى الله بركته ، عشية يوم الأربعاء الثالث لشعبان عام تسعة وخمسين وسبعمائة ، لنفسه :

وَهَبْكَ وجَدتَ العفوَ عن كلِّ زَلَّةٍ ... فأينَ مَقامُ العفو من مَعْقدِ الرِّضا؟

وكيف بثوبٍ حالكِ اللون رُمْتَ أنْ ... يصير كثوب لم يزل قطُّ أبْيَضا؟!»[2]

وعلى المستوى الفقهي فقد استفاد الشاطبي من شيخه كيفية التعامل مع الأقوال المختلفة الواردة في المذهب المالكي في المسألة الواحدة ، وبما يفتي الناس من هذه الأقوال مع الخروج عن الحيرة والاضطراب وعدم الشعور بالمساءلة أو الحرج من هذه الفتاوى ، فيحكي لنا الشاطبي هذه الفائدة التعليمية من شيخه فيقول : « كنت يوماً سائراً مع بعض الأصحاب إذ لقينا شيخنا الأستاذ

---

(١) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، لجلال الدين السيوطي (٢/٣٧٥).

وكتاب التسهيل المشار إليه اسمه: « تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد » في النحو ، وكانت عناية العلماء به كبيرة لشموله جميع قواعد النحو. ومؤلفه هو جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن مالك الطائي الجيَّاني النحوي ، صاحب الألفية ، وُلد سنة ٦٠٠هـ ، وتُوفي سنة ٦٧٢هـ بدمشق ، من مصنّفاته : الكافية الشافية ، وتسهيل الفوائد . انظر : (البداية والنهاية ١٣/٢٦٧ ، شذرات الذهب ٧/٥٩٠ ، طبقات السبكي ٨/٦٧ ، النجوم الزاهرة ٧/٢٤٥).

(٢) الإفادات والإنشادات ، ص٩٤.

المشاوَر أبا سعيد بن لُبّ ، أكرمه الله ، بقرب المدرسة[1] ، فسرنا معه إلى بابها ، ثم أردنا الانصراف ، فدعانا إلى الدخول معه إلى المدرسة ، وقال : أردت أن أطلعكم على بعض مستنداتي في الفتوى الفلانية وما شاكلها ، وأبيِّن لكم وجه قصدي إلى التخفيف فيها . وكان قد أطلعنا على مكتوب بخطه جواباً عن سؤال في يمين أفتى فيها بمراعاة اللفظ والميل إلى جانبه ، فنازعناه في ذلك اليوم ، وانفصل المجلس على منازعته »[2].

وبعد أن يطلعهم الشيخ على بعض الكتب الفقهية المعتمدة في هذه المسألة يبين لهم إحدى القواعد المنهجية في الإفتاء وقال : « أردت أن أنبهكم على قاعدة في الفتوى وهي نافعة جداً ومعلومة من سنن العلماء ، وهي أنهم ما كانوا يشددون على السائل في الواقع إذا جاء مستفتياً »[3].

وقد أزالت هذه القاعدة كثيراً من المشكلات التي كانت تواجه الشاطبي عند تعارض أقوال المالكية في المسألة الواحدة ، ويعترف الشاطبي بهذا الفضل لشيخه فيقول : « وكنت قبل هذا المجلس تترادف عليَّ وجوه الإشكالات في أقوال مالك وأصحابه ، فلما كان بعد ذلك المجلس شرح الله بنور ذلك الكلام صدري ، فارتفعت ظلمات تلك الإشكالات دفعة واحدة ، لله الحمد على ذلك ونسأله تعالى أن يجزيه عنا خيراً وجميعَ معلمينا بفضله »[4].

---

(١) هي المدرسة النصرية ، التي سبق الكلام عنها.

(٢) الإفادات والإنشادات ، ص١٥٢ ، ١٥٣.

(٣) الإفادات والإنشادات ص١٥٣.

(٤) المصدر السابق ص١٥٣ ، ١٥٤. وانظر: نيل الابتهاج ، ص٢٢٠ ، ٢٢١.

وقد اشتهر عند بعض العلماء أن ابن لُبّ كان يتساهل في الفتوى « وأنه كلما وجد سنداً بالجواز من أقوال العلماء ، أفتى به حتى لو كان ما يفتي به قولاً مرجوحاً »[1] أو ضعيفاً في مذهب مالك .

ورغم الثناء الذي أبداه الشاطبي على القاعدة المنهجية السابقة التي أخذها عن شيخه ابن لُبّ إلاَّ أنها كانت سبباً في الجفاء والنفور بينهما فيما بعد ، وذلك بسبب عدم اعتبار الشاطبي لها في فتواه بالأقوال الضعيفة في المذهب ، لما يرى أن في ذلك ضياعاً للشريعة واتباعاً للهوى وانتشاراً للبدعة[2] .

وبسبب هذه المسألة ، وكذا مسألة الترك[3] التي سنتعرض لها في المبحث

---

(١) مقاصد الشريعة ، للطاهر بن عاشور ، ص١٨٣.

(٢) وفي ذلك يقول الشاطبي : « وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد ، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به ، فهو الذي أذكره للمستفتي ، ولا أتعرض له إلى القول الآخر ، فإن أشكل عليَّ المشهور ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت ». انظر : فتاوى الشاطبي ، ص١٧٦.

ويقول في موضع آخر: « والأَوْلى عندي في كل نازلة يكون فيها لعلماء المذهب قولان ، فيعمل الناس فيها على موافقة أحدهما وإن كان مرجوحاً في النظر ، أن لا يُعرض لهم ، وأن يُجروا على أنهم قلّدوه في الزمان الأول وجرى به العمل ، فإنهم إن حملوا على غير ذلك كان في ذلك تشويش للعامة وفتح لأبواب الخصام ، وربما يخالفني في ذلك بعض الشيوخ ، ولكن ذلك لا يصدني عن القول به ، ولي فيه أسوة » أهـ . فتاوى الشاطبي ، ص١٥٠.

(٣) أي ما تركه النبي ﷺ والصحابة ولم يفعلوه ، على تفصيل يأتي في ذلك .

الخامس من فصل البدعة ، بسبب هاتين المسألتين وغيرهما تفاقمت الخصومة والخلاف بين الشيخ وتلميذه ، وأصبح الشاطبي يحذر من الاعتماد على فتوى الشيخ في المسائل التي تعتمد على هاتين النقطتين اللتين تسايران الأهواء ورضا العامة .

وربما الذي جعل الشاطبي يأخذ هذا الاتجاه من التشدد ما وجده من تهاون الناس في حرمة الدين ، وعدم اتباعهم للسنة ، مما ترتب عليه ذيوع البدع وانتشارها في مجتمع غرناطة كما سبق أن ذكرنا .

(٣) أبو عبد الله المقَّري :

هو محمد بن أحمد المعروف بالمقَّري الكبير أو المقَّري الجد ، تمييزاً له عن حفيده أبي العباس أحمد المقَّري[(١)] ، صاحب كتاب « نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب » وقد وُلد الجد بتلمسان ، ولم يحدد أحد من المترجمين تاريخ مولده ، ولكنه توفي سنة ٧٥٩هـ .

ارتحل المقَّري إلى المشرق ، ويقال إنه التقى بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)[(٢)] صاحب التصانيف المتعددة ، ثم عاد بعد ذلك إلى فاس واستقر بها ، متولياً خطة القضاء بها.

---

(١) وُلد المقَّري الحفيد بتلمسان ، وتوفي بالقاهرة سنة ١٠١٤هـ.

(٢) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي الحنبلي ، وُلد سنة ٦٩١هـ ، كان فقيهاً مفسراً أصولياً محدثاً ، اشتهر بابن القيم أو بابن قيم الجوزية ، توفي سنة ٧٥١هـ ، له مصنفات مفيدة منها : أعلام الموقعين ، وزاد المعاد من هدي خير العباد ، وإغاثة اللهفان . انظر : (بغية الوعاة ٦٣/١ ، طبقات المفسرين للداودي ٩٠/٢ ، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١٦١/٣).

وقد وفد المقَّري إلى غرناطة في ربيع الأول سنة ٧٥٧هـ ليعمل سفيراً لدى أميرها من قِبَل ملك المغرب أبي عنان المريني[١] ، فأخذ في إلقاء دروسه في الفقه والحديث بجامعها الأعظم ، وكان يحضر مجلسه كبار العلماء فضلاً عن طلاب العلوم الشرعية .

ألّف كتاب « القواعد » الذي يشتمل على مائتين وألف قاعدة من قواعد الفقه المالكي ، وقد سمع عليه الشاطبي جملة منه ، فكان ذلك أول لَبِنات الفكر المقاصدي والنظر الكلي في موارد الشريعة لديه .

وبالرغم من أن المدة التي قضاها المقري بغرناطة لم تتجاوز العامين ، فإنه ترك بها أثراً بالغاً ، خصوصاً في الشاطبي ، التي تجاوزت العلاقة بينهما حد الصداقة إلى التلمذة والأخذ عنه ، ففضلاً عن الفقه أخذ عنه الشاطبي الحديث كذلك ، وخصّه دون غيره بسند مسلسل[٢] يسمى « سند التلقيم ».

وسمع عليه كذلك جميع ثلاثيات البخاري[٣] ، وبعض كتب الحديث كموطأ الإمام مالك ، وسنن الترمذي ، وسنن النسائي[٤] .

---

(١) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلي (١٩٣/٦).

(٢) والحديث المسلسل إما أن يكون لتسلسل في صفة الرواية ، أو في صفة الراوي ، وهو ما نحن بصدده « بأن يقول حال الرواية قولاً قد قاله شيخه له ، أو يفعل فعلاً فعل شيخه مثله » ، وهو هنا التلقيم ، أي يقول كل راوٍ : لقمني فلان ، أي : أعطاني لقمة بيده . انظر : اختصار علوم الحديث ، للحافظ ابن كثير ، ص١٤٢.

(٣) الثلاثيات هي الأحاديث التي يكون سندها من شيخ مخرجها إلى رسول الله ﷺ ثلاثة رواة وعدد ثلاثيات البخاري اثنان وعشرون حديثاً ، شرحها محمد شاه بن حاج حسن ، المتوفى سنة ٩٣٩هـ . انظر : كشف الظنون ، لحاجي خليفة (٥٢١/١ ، ٥٢٢) .

(٤) برنامج المجاري ، ص١١٩ - ١٢١.

ولم يتلق الشاطبي عن المقَّري الفقه والحديث فحسب ، بل أخذ عنه كذلك علم التصوف من خلال كتابه « الحقائق والرقائق » الذي قرأه عليه كله[1] ، وسمع عليه أيضاً بعضاً من نظمه « لمحة العارض تكملة ألفية ابن الفارض »[2] .

ويبدو أن المقَّري كان يتسم بالتصوف علماً وعملاً ، فأشربت التقوى قلبه ، وكسى الورع فعله وقوله .

ولعل ورع المقَّري وتحققه بالتصوف مع تمسكه بأحكام الشريعة ـ كان سبباً من أسباب الحرب التي شنها الشاطبي على مُدَّعي التصوف في زمانه ، وهم الذي تسموا بالصوفية ولم يكونوا منهم ، إلاَّ أنه لا يُفْهَم من ذلك أنه ضد التصوف الصحيح الذي كان عليه شيخه ، بل على العكس من ذلك ـ كما ذكرنا ـ كان يميل لهذا التصوف ويوقر أهله ، بل ويلتزم بوصاياهم ويعمل بنصائحهم ، وإذا عَنَّ له أمر مشكل يستشير كبراءهم المعروفين بالعلم والعمل حتى ولو كانوا من خارج غرناطة ، كما سيأتي ذلك في المبحث الأخير من هذا الكتاب .

(٤) أبو علي الزواوي :

هو أبو علي منصور بن علي بن عبد الله الزواوي ، وُلِدَ سنة ٧١٠هـ

---

(١) برنامج المجاري ، ص١١٩ ـ ١٢١ ، وانظر : نفح الطيب للمقَّري الحفيد (٣/١١).

(٢) نفح الطيب (٥/٢٣٠) . وابن الفارض هو عمر بن علي بن المرشد ابن الفارض ، الحموي الأصل ، المصري الموطن ، شاعر صوفي ، شافعي المذهب ، اشتغل بالفقه والحديث ، ثم ارتحل إلى مكة وانعزل بوادٍ بعيد عنها ، وعاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاماً ، تُوفي بالقاهرة سنة ٦٣٢هـ ، ومن آثاره ديوان شعر في التصوف . انظر : (وفيات الأعيان ١/٤٨٣).

ببجاية[1] ، وقضى بها طفولته وشبابه ، ثم وفد إلى غرناطة سنة ٧٥٣هـ[2] ، ولَذَّ له المقام ، فلبث بها ثلاث عشرة سنة ، ثم عاد إلى تلمسان سنة ٧٦٥هـ ، وتوفي بها سنة ٧٧١هـ على الراجح .

وقد وفد أبو علي الزواوي[3] إلى غرناطة ليأخذ علوم اللغة عن عالمها الشهير ابن الفخار الإلبيري ، ومع ذلك فقد أسندوا إليه تدريس أصول الفقه ، فاعتمد في ذلك مختصر ابن الحاجب[4] ، الذي كان شغوفاً به ، لا ينثني إلى غيره في التدريس ، ويبيِّن لطلابه منهج ابن الحاجب في كتبه ، فضلاً عن أنه يورد سنده إلى ابن الحاجب في بعض تصانيفه[5] .

وكان من منهج هذا الشيخ أنه يطلع طلابه على المصادر الرئيسة للكتب المشهورة المتداولة بين أيديهم ، فنراه - مثلاً - يُبيِّن لهم مصادر

---

(١) شجرة النور الزكية ، ص٢٣٤.

(٢) الإحاطة في أخبار غرناطة (٣٠٣/٢) .

(٣) برنامج المجاري ، ص١١٩.

(٤) برنامج المجاري ، ص١١٧ ، ١١٨. وابن الحاجب هو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، كردي الأصل ، مالكي المذهب ، فقيه مقرئ أصولي نحوي صرفي عروضي ، وُلد في إسنا بمصر سنة ٥٧٠هـ ، ونشأ بالقاهرة ، وسكن دمشق ، وتوفي بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ . له مصنفات مفيدة في مختلف العلوم ، مثل : « منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ». انظر : (الديباج المذهب ٨٦/٢ ، شذرات الذهب ٢٣٤/٥ ، النجوم الزاهرة ٣٦٠/٦).

(٥) الإفادات والإنشادات ، ص١٦٣ ، ١٦٤.

الرازي[١] في تفسيره ، فذكر لهم أنه احتوى على أربعة علوم نقلها الرازي من أربعة كتب ، مؤلفوها كلهم معتزلة ، « فأصول الدين نقلها من كتاب الدلائل لأبي الحسين[٢] ، وأصول الفقه من كتاب المعتمد لأبي الحسين أيضاً.. والتفسير من كتاب القاضي عبد الجبار[٣] ، والعربية والبيان من الكشاف للزمخشري »[٤].

---

(١) هو فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، الشافعي ، مفسر ومتكلم وفقيه وأصولي وفيلسوف ، وُلد بالري سنة ٥٤٣هـ ، وتوفي بهراة سنة ٦٠٦هـ ، له مصنفات عديدة في أصول الدين ، وأصول الفقه ، وغير ذلك . وأهمها (التفسير الكبير) و(المحصول في علم أصول الفقه) . انظر : البداية والنهاية لابن كثير (٥٥/٣)، شذرات الذهب (٢١/٥)، طبقات الشافعية لابن السبكي (٣٥/٥) ، لسان الميزان (٤٢٦/٤).

(٢) هو محمد بن علي بن الطيب البصري ، من أئمة المعتزلة ، وُلد في البصرة وسكن بغداد ، واشتهر بذكائه وتصانيفه الكثيرة ، وكان متكلماً أصولياً فصيحاً بليغاً ، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ. وكتابه « الدلائل » هو شرح لكتاب « العمد » للقاضي عبد الجبار . انظر : (الأعلام ١٦١/٧، تاريخ بغداد ١٠٠/٣ ، لسان الميزان ٢٩٨/٥ ، النجوم الزاهرة ٣٨/٥).

(٣) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدابادي ، أصولي متكلم مفسر ، وهو من كبار أئمة المعتزلة ، توفي سنة ٤١٥هـ ، له عدة مؤلفات ، منها تفسيره هذا المسمى (المحيط) ، قيل إنه يقع في مائة مجلد ، و(المغني) في علم الكلام . انظر : الأعلام (٤٧/٤) ، تاريخ بغداد (١١٣/١١) ، طبقات السبكي (٩٧/٥).

(٤) الإفادات والإنشادات ، ص١٠٠ ، ١٠١. والزمخشري هو أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، لغوي ومفسر ومتكلم ، كان رأس المعتزلة في عصره ، توفي سنة ٥٣٨هـ ، له مصنفات مفيدة في علوم شتى منها : الفائق في غريب الحديث ، الأساس في البلاغة . وانظر : شذرات الذهب (١٩٤/٦) ، معجم الأدباء (١٣٥٦/١٩) ، وفيات الأعيان (١٦٨/٥).

ولاعتناء هذا الشيخ بأصول الفقه ، صارت له عقلية جدلية ، ونظـرة كليـة شمولية ، فمن نتاج عقليته الجدلية شغفه بالفلسفة وإيثاره طريقـة الفلاسـفة علـى طريقة المتكلمين ، واحترامه الشديد لعقولهم .

هذا حاصل منهج أبي علي الزواوي في العلم ، حيث يجمع بين أخذ الكتب عن مصنفيها بطريق السند ، مهما كان موضوعها ، متبعاً في ذلك طريقـة أهـل الحديث ، في الوقت الذي يشبع نهمه العلمـي بالاستفادة مـن أصحـاب العلـوم العقلية في مناهجهم ليسخرها في تدريسه لأصول الفقه .

بل ويستفيد من الفلاسـفة أيضـاً تصورهـم عـن العـالِم الـذي يسـتحق هـذا الوصف وعن الشروط التي يجب أن يتحقق بها ، فيقول الشـاطبي : « كثـيراً مـا سمعت أبا علي الزواوي يقول : قال بعض العقلاء : لا يُسمَّى العـالِم بعلـمٍ مـا ، عالماً بذلك العلم على الإطلاق ، حتى تتوفـر فيـه أربعـة شـروط : (أحدهـا) أن يكون قد أحاط علماً بأصول ذلك العلم على الكمال ، (والثاني) أن تكـون لـه القدرة على العبارة عن ذلك العلم ، (والثالث) أن يكون عارفاً بمـا يلـزم عنـه ، (والرابع) أن تكون له قدرة على دفع الإشكالات الواردة على ذلك العلم »[١] .

ونحن نلحظ مـن خـلال رأي أبي علـي الـزواوي في العلـم والتعليـم النزعـة النقدية التي يغمز بها علماء عصره ، والكتب التي يعتمدونهـا في التدريـس دون أن يحققوا مصادرها ، ومذاهب أصحابها ، كمـا مـر لـه ذلـك في نقـده لتفسـير الرازي . ولعل الشاطبي أخذ عنه هذه النزعة في كتبه[٢] .

---

(١) الإفادات والإنشادات ، ص١٠٧ .

(٢) فنرى الشاطبي لا يرتضي الأخذ عن كتب المتأخرين ، ويرى أن العلم الحقيقي إنما هـو فـي كتـب المتقـدمين الذيـن كتبوا مصنفاتهم بلغة غير ممزوجة بعلـوم الأمـم الأخـــرى .

(٥) أبو عبد الله محمد بن مرزوق :

هو شمس الدين ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد ابن مرزوق ، وُلد بتلمسان سنة ٧١٠هـ[١] ، كان من العلماء الوافدين على غرناطة ، حيث إنه كان كثير الترحال ، فقد حج سنة ٧٣٦هـ ، وذهب إلى المدينة المنورة فأقام بها حيناً ، وأخذ عن بعض علمائها ، ثم عاد إلى المغرب ، ثم رجع ثانيةً إلى مصر ، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٨١ أو ٧٨٢هـ ، ودفن بين قبري ابن القاسم[٢] وأشهب[٣] صاحبي مالك رضي الله عنه[٤].

وقد كان هذا الشيخ فقيهاً على طريقة المحدثين الأوائل ، فكان يستمد الفقه من النصوص مباشرةً ، غير مُعَوِّل على أقوال السابقين ، وقد اتخذ موطأ مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي[٥] أساساً لدروسه التي كان يلقيها بالجامع الأعظم

---

(١) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لابن حجر العسقلاني (٣/٢٦٠).

(٢) هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم ، صاحب الإمام مالك ، كان رأس المالكية في الفقه مع صنوه أشهب ، وُلد سنة ١٣٢هـ ، وتوفي سنة ١٩١هـ . انظر : (تهذيب التهذيب ٦/٢٥٢ ، حُسن المحاضرة ١/٣٠٣ ، الديباج المذهب ١/٤٦٥ ، شذرات الذهب ١/٣٢٩).

(٣) هو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز ، رأس المالكية ومفتي مصر في وقته ، وُلد سنة ١٤٠هـ ، وتوفي سنة ٢٠٤هـ . انظر : (ترتيب المدارك ٢/٤٤٧ ، تهذيب التهذيب ١/٣٥٩ ، الديباج المذهب ١/٣٠٧).

(٤) انظر : الدرر الكامنة (٣/٢٦٠) ، وكذا الأعلام ، للزركلي (٦/٢٢٦).

(٥) هو أبو محمد يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي القرطبي ، سمع الموطأ من الإمام مالك ، وسمع من غيره من علماء مكة ومصر ، ثم عاد إلى الأندلس ، وتولى الإفتاء بها ، توفي سنة ٢٠٣هـ. انظر : (ترتيب المدارك لعياض ٣/٣٧٩ ، سير أعلام النبلاء ١٠/٥١٩).

بغرناطة[1] ، وقد أقبل عليه الطلاب بغرناطة وأحبوا منهجه في التدريس؛ إذ كان ينطلق من النصوص فيما يريد أن يتناول من المسائل ، وكان يُشرك الطلاب في درسه ، فيطلب إلى بعضهم أن يعرض نصوص الأحاديث المتعلقة بالموضوع ، ثم يأخذ في بسطها بأسلوب خطابي بليغ[2].

وسمع الشاطبي على هذا الشيخ كتابي الجامع الصحيح للإمام البخاري وموطأ الإمام مالك بن أنس ، وذلك بقراءة الخطيب أبي عبد الله الحفار صديق الشاطبي ، وقد أجاز ابن مرزوق بهذين الكتابين وبجميع ما يحمل تلميذه الشاطبي إجازة عامة بشروطها[3].

(٦) أبو القاسم الشريف :

هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الشريف الحسني السبتي ، وُلد بسبتة سنة ٦٩٧هـ ، وفد إلى غرناطة فتولى قضاءها نظراً لعنايته بفقه الأحكام ، وكان له اشتغال باللغة والأدب فَعُيِّن كاتباً لبعض ملوك بني الأحمر ، وظل بغرناطة إلى أن توفي سنة ٧٦٠هـ[4].

وقد أخذ عنه الشاطبي فقه الأحكام وعلوم اللغة والأدب ، ويحكي لنا أن هذا الشيخ كان ينزع في تفسير النصوص منزعاً لغوياً ، ويتبع منهج فقهاء اللغة الذين يصححون بعض نصوص الأحاديث والآثار اعتماداً على هذا المنزع[5].

---

(١) برنامج المجاري ، ص١١٩.

(٢) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، لابن فرحون (٢/٢٩٠).

(٣) برنامج المجاري ، ص١١٩.

(٤) نفح الطيب ، للمقّري (٥/١٨٩). وانظر: الدرر الكامنة ، لابن حجر (٣/٣٥٢).

(٥) انظر : الإفادات والإنشادات ، ص٨٩ ، ٩٠.

ومن خصال هذا الشيخ أنه كان مترفعًا لا يخالط إلاَّ ذوي الأقدار العالية ، بل ويدعو طلابه إلى ذلك ، ويرى أن ذلك هو سبيل الرفعة وعلو القدر ، وكثيراً ما كان يتمثل لهم ببيت من الشعر يقول صاحبه[1]:

عليك بأرباب الصدور فَمَنْ غدا مضافاً لأرباب الصدور تَصَدَّرا[2]

ولقد عمل الشاطبي بنصيحة شيخه هذه ، فلم يجالس إلاَّ ذوي الأقدار ، ولكنهم عنده ليسوا رجال البلاط أو الوزارة ، بل هم العلماء والفقهاء ، وما ذلك إلاَّ لأنه يدرك قيمة العلم والعلماء في الدنيا والآخرة.

هؤلاء هم أبرز شيوخ الشاطبي الذين كان لهم الأثر البالغ في تكوينه العلمي والعقلي ، وكانوا سبباً في تفتيق ذهنه وشحذ قريحته ، مما جعله عالماً مؤثراً في أبناء عصره وفيمن بعدهم إلى يومنا هذا بما استحدثه وخَطَّه من مناهج وأدوات في دراسة الشريعة وإظهار مقاصدها ، كما سنتبين ذلك فيما بعد .

ومن ناحية أخرى ، وعلى عكس ما هو مشاع عن الشاطبي وعدائه للصوفية ، نجده يراسل معاصره الفقيه الواعظ ، والصوفي الكبير ابن عباد الرُّندي[3] ، يسأله عن سلوك طريق الصوفية ، وهل يصح هذا السلوك بمجرد

---

(١) لم أقف على قائل هذا البيت .

(٢) الإفادات والإنشادات ، ص١٠٢.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم ، ابن عباد النِّفَزِي الحميري الرُّنْدِي ، وُلِد برُنـدة سنة ٧٣٣هـ ، تنقل بين فاس وتلمسان ومراكش وغيرها ، واستقر خطيباً للقرويين بفاس ، وتوفي بها سنة ٧٩٢هـ ، يعد من كبار الصوفية العلماء في عصره ، وله مؤلفات مفيدة ، أشهرها : شرح الحكم العطائية ، والرسائل الكبرى ، والرسائل الصغرى في التوحيد والتصوف . انظر : (شجرة النور الزكية ص٢٣٨ ، نفح الطيب ٣٤١/٥ ، نيل الابتهاج ص٢٧٩).

الاطلاع على الكتب الموضوعة فيه أو لا بد من الشيخ المرشد والمربي القدوة ؟ فيرد ابن عباد برسالتين ، إحداهما مطولة[1] ، يجيبه فيها عن سؤاله ويسهب له القول عن الطريق الموصل إلى الله ، والثانية رسالة مختصرة عن الأولى ، كل ذلك في تواضع جَمٍّ وأدب كبير . كما سنبين ذلك في المبحث الأخير من فصل التصوف .

ثانياً : تلاميذه :

بعد بلوغ الشاطبي شأواً كبيراً في العلوم اللغوية والشرعية ، أخذ مكانه في مصاف العلماء ، وتولى التدريس بالجامع الأعظم بغرناطة ، وركز في هذه الدروس على خمسة علوم ذاع صيته فيها ، وانتشر علمه في أرجاء غرناطة بسببها وهي : الفقه ، والأصول ، والحديث ، والقراءات ، والنحو[2] .

وكان يدرِّس أشهر الكتب في هذه العلوم ، فقد كان يدرس النحو من (الكتاب) لسيبويه[3] ، وبعض الشروح على ألفية ابن مالك ، ويعتمد في

---

(١) أوردها بنصها الونشريسي في المعيار المعرب (٢٩٣/١٢ ـ ٣٠٧).

(٢) برنامج المجاري ، ص١١٦ وما بعدها.

(٣) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قُنبر ، سيبويه ، إمام البصريين ، كان أديباً نحوياً ، أخذ الأدب عن الخليل بن أحمد ، والنحو عن الأخفش ، وناظر الكسائي وتغلّب عليه ، توفي شاباً سنة ١٨٠هـ . انظر : (البداية والنهاية ١٧٦/١٠ ، بغية الوعاة ٢٢٩/٢ ، طبقات النحويين ص٦٦).

علم مصطلح الحديث مقدمة ابن الصلاح[1] ، وأما القراءات فكان اعتماده فيها كتاب التيسير لأبي عمرو الداني[2] ، وكان يعتمد في الفقه مصادر متنوعة ، منها الموطأ لمالك ، والمدونة لسحنون ، ويعتمد في أصول الفقه مختصر ابن الحاجب إلى أن صنف كتاب الموافقات فأخذ يدرسه[3] .

والشاطبي شأنه شأن العلماء الكبار ، أخذ عنه تلاميذ كثيرون كانوا يحضرون دروسه ويستفيدون من علمه ، إلاّ أن هناك ثلة من هؤلاء الطلاب كانوا مقرّبين إلى شيخهم ، حتى إنهم أخذوا عنه العلم والعمل والتمسك بالكتاب والسنة وسيرة السلف ، دون زيادة أو نقصان ، غير مبالين بما ينالهم من تعسف أو ظلم من جراء موقفهم هذا ، إذ يرون أن الأمر دين لا هوادة فيه ولا محاباة أو تنازل .

ومن هذه الثلة المقربة إلى الشاطبي :

---

(١) هو تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح ، شافعي المذهب ، حافظ وفقيه ، له مصنفات عديدة ، منها : شرح الوجيز للغزالي في الفقه ، وأشهرها مقدمة في علوم الحديث ، توفي بدمشق سنة ٦٤٣هـ. انظر : (سير أعلام النبلاء ١٤٠/٢٣ ، شذرات الذهب ٢٢١/٥ ، طبقات الشافعية للسبكي ٣٢٦/٨ ، تذكرة الحفاظ ١٤٣٠/٤) .

(٢) هو عثمان بن سعيد المعروف بأبي عمرو الداني ، مقرئ ومحدث ومفسر ، وُلد بقرطبة وارتحل إلى المشرق ، ثم عاد إلى الأندلس ، وتوفي بدانية سنة ٤٤٤هـ . وكتابه هو « التيسير في القراءات السبع ». انظر : (تذكرة الحفاظ ١١٢٠/٣ ، الديباج المذهب ٨٤/٢ ، طبقات المفسرين للسيوطي ص١٥٩ ، نفح الطيب ١٣٥/٢).

(٣) نيل الابتهاج للتنبكتي ص٧٦.

(١) أبو يحيى بن محمد بن عاصم .

(٢) أبو بكـر بن محمد بن عاصم .

والأخوان المذكوران من أسرة علمية شهيرة بغرناطة .

فأما أبو يحيى فقد تلقى عن الشاطبي الفقه وعلوم اللغة ، فصار عالِماً خطيباً وارثـاً لخطـة شيخـه الشـاطبي[١] ، تـولى الـوزارة لملـوك بـني الأحمـر ، فـاعتنى بـالأدب ، كمـا هـو الشـأن في وزراء المسـلمين الذيـن كـانوا يتولـون دواويـن الإنشاء ، ومن ثم صار أديباً كاتباً حتى شبهه معاصروه بلسان الدين بن الخطيب لِمَا كان عليه من بلاغة ووجاهة ورئاسة ، ولأنـه ألّـف كتابـاً في الـتراجم سمـاه (الـروض الأريـض في تراجـم ذوي السـيوف والأقـلام والقريـض) وجعلـه ذيـلاً لكتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة) للسان الدين ابن الخطيب .

ورغم وجاهة هـذا الرجـل وعلمـه فقـد كـان يشـارك في الجـهاد ويُـدلي في المعارك بأوفر نصيب حتى توفي شهيداً في جهاد النصارى سنة ٨١٣هـ .

وأمـا أخـوه أبـو بكـر القـاضي المتـوفى سـنة ٨٢٩هــ ، فقـد تـولى القضــاء بغرناطة ، وبات لقب القاضي ملازماً له[٢] ، وبرع في فنـون عديـدة مـن العلـوم الشرعية ، لا سيما الفقه والقراءات والفرائض[٣] ، وألّف في هذه العلوم تصانيف مفيدة ، فأنشأ في الفقـه أرجوزتـه الـتي تعـرف بالعاصميـة ، وقـد سماهـا (تحفـة الحكام في نكت العقود والأحكـام)[٤] ، وقـد فـرغ منـها سـنة خمـس وعشريـن

---

(١) شجرة النور الزكية ، ص٢٤٧.

(٢) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ، لمحمد الفاضل بن عاشور ، ص٧٧.

(٣) نيل الابتهاج ، ص٢٩٠.

(٤) كشف الظنون ، لحاجي خليفة (٣٦٥/١).

وثمانمائة ، وألّف في الفرائض كتابين هما : (إيضاح الغوامض في علـم الفرائـض) و(الكنز المفاوض في علم الفرائـض)[1] ، كمـا ألَّـف في علـم القـراءات وزاد فيـه قراءة ثامنة عما عند أبي عمرو الداني ، وسمى هذا الكتـاب (إيضـاح المعـاني في القراءات الثماني)[2].

وقد تأثر هـذا التلميـذ بشيخـه الشـاطبي في تفوقـه في علـم أصـول الفقـه ، فاعتنى به عناية شديدة ، وقدّمه على غيره من العلوم ، فـألَّف فيـه مختصـراً سمـاه (مرتقى الوصول إلى الضروري من علم الأصول)[3] ، ثم لما بلـغ الغايـة في علـم الأصول ، وأحس من نفسه أنه قد صار أهلاً لأن يتناول كتب شيخه ، اشرأبت نفسـه لتحقيـق أمنيتـه ، فعمـد إلى كتـاب الموافقـات لشيخـه فـاختصره وسمـاه : (نيل المنى في اختصار الموافقـات)[4].

(٣) أبو عبد الله المجاري :

وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الواحد المجاري ، الأندلسي ، المتوفى سنة ٨٦٢هـ ، ارتحل إلى المشرق طلباً للعلم ، وكان من أخص تلاميذ الشـاطبي خصوصـاً في النحـو ، حيـث يحدثنـا عنـد ترجمتـه لشيخـه الشـاطبي فيقـول : « عرضت عليه ألفية ابن مالك عن ظهر قلب ، وحدثني بهـا عـن شيخـه الإمـام العلامـة أبي عبـد الله الإلبـيري ، عـن الإمـام النحـوي أبي محمـد عبـد المـهيمن

(١) هدية العارفين ، لإسماعيل باشا البغدادي (٢/١٨٥).

(٢) إيضاح المكنون ، لإسماعيل باشا البغدادي (١/١٥٧).

(٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ، كارل بروكلمان (٢/٢٦٤).

(٤) مقدمة الدكتور/ محمد أبي الأجفان للإفادات والإنشادات ، ص٣١.

الحضرمي السبتي ، عن الشيخ إمام النحاة أبي عبد الله محمد ابن إبراهيم الحلبي المعروف بابن النحاس ، عن مؤلفها أبي عبد الله بن مالك ، وأجاز لي إجازة عامة . قال رحمه الله : وأَبَحْتُ له روايتها عني وجميع ما رويته أو قيدته ، وعلى شرطه المعروف عند أهل الحديث ، وبرئت إليه من الخطأ والتصحيف والوهم والتحريف . ولم يُجِز أحداً غيري ممن قرأ عليه إجازة عامة ـ فيما أعلم ـ وكتبها بخطه ، رحمه الله وجزاه أفضل الجزاء »[1].

(٤) أبو جعفر القصار :

وهو أبو جعفر أحمد القصار الأندلسي الغرناطي ، من التلاميذ المقربين لدى شيخه ؛ إذ كان يخصه دون غيره بعرض بعض مؤلفاته عليه ثقة منه بنجابة هذا التلميذ ونباهته ، فقد أورد « أبو عبد الله بن الأزرق عن شيخه أبي إسحاق بن فتوح أن الشاطبي كان يطلع هذا التلميذ النبيه ببعض المسائل عند تصنيفه لكتاب الموافقات ، ويباحثه فيها ثم يدوّنها في كتابه شأن الفضلاء من ذوي الإنصاف »[2]. وهذا فضلاً عن أنه يدل على تميز هذا التلميذ وتفوقه ، فإنه يدل أيضاً على تواضع الشاطبي وعلو نفسه ، حيث إنه لم تمنعه مرتبته العلمية العالية ، وكونه شيخاً يُشار إليه بالبنان ، لم يمنعه ذلك من مراجعة تلميذٍ له في بعض المسائل التي ضمنها أدق كتبه ، وكانت طفرة في الثقافة الإسلامية حتى يومنا هذا .

ولقد كان للشاطبي تلاميذ كثيرون ، لم تسعفنا المراجع بالترجمة لهم ،

---

(١) برنامج المجاري ، ص١١٦.

(٢) نيل الابتهاج ، للتنبكتي ، ص٧٦.

ولكن فيما عرضنا لهم الكفاية للدلالة على علو كعبه ، وسمو علمه وتوقُّد ذهنه ، وسلامة موقفه مما يعتري العلماء من بعض الآفات والزيغ ، خصوصاً وأن هؤلاء التلاميذ احتلوا مكانة مرموقة فيما بعد بين العلماء ، وتربعوا على عرش التدريس والفتيا والقضاء .

وإذا انضم ذلك إلى المكانة التي كان يتبوؤها شيوخه ، والدرجة التي توسدها معلموه ، لَتَبيّن لنا جانبٌ من أسباب أثر فكر هذا الإمام في الفكر الإسلامي عموماً ، وفي علم مقاصد الشريعة على وجه الخصوص .

ولكي تتضح لنا المعالم الرئيسة في تفكير هذا الرجل ، والتي كانت علامة بارزة في البناء الحضاري والرُقي الفكري لهذه الأمة ـ علينا أن نَعْرض لما قاله عنه كبار العلماء وأصحاب الرأي والفكر وذوو الاختصاص ، فضلاً عن سبر غور مؤلفاته وما خلفه لنا من آثارٍ علمية حضارية ، وهذا ما سنعرض له في المبحث التالي .

* * *

المبحث الرابع

مكانة الشاطبي ومؤلفاته

أولاً : مكانته العلمية :

لقد أجمع الذين عرفوا الشاطبي على أنه كان أحد علماء غرناطة المبرِّزين ، الذين تجاوزت شهرتهم حدود الأندلس إلى أنحاء كثيرة من بلاد المغرب العربي في ذلك الوقت ، وقد اتفقوا على أنه برع في العلوم الشرعية واللغوية أيما براعة ، وخصوا منها ثلاثة علوم قد فاق وأربى على أقرانه ـ فضلاً عن أشياخه ـ فيها ، وبلغ فيها الشأو والشأن ، وهي علوم : الأصول ، والفقه ، واللغة ، كما كانت له مشاركة واسعة في كل من علمي الحديث والتفسير ، إلاَّ أنه كان أصولياً بالدرجة الأولى ، فقد كان لا نظير له في هذا العلم إلا ابن الحاجب[(١)] .

وإذا أردنا أن نقف على مكانة الشاطبي وعلمه في الماضي والحاضر ، ومنذ وقته إلى وقتنا السائر ـ وجب علينا الرجوع إلى أقوال معاصريه وتلاميذه ومن بعدهم في وصفه والثناء على علمه وفضله ، وما حَلَّوْه به من صفات يستحقها ومكانة تبوَّأ على عرشها .

فقال عنه تلميذه أبو عبد الله المجاري : « الشيخ الإمام العلامة الشهير نسيج وحده وفريد عصره »[(٢)] .

---

(١) فلسفة التشريع في الإسلام ، لصبحي المحمصاني ، ص١٥٤ .

(٢) برنامج المجاري ، ص١١٦ .

وقال في حقه تلميذه الإمام ابن مرزوق الحفيد[1]: « الشيخ الأستاذ الفقيه الإمام المحقق العلامة الصالح »[2].

ووصفه أحمد بابا السوداني في ترجمته بقوله : « الإمام العلامة المحقق القدوة الحافظ الجليل المجتهد ، كان أصولياً مفسِّراً فقيهاً محدِّثاً لغوياً بيانياً نظاراً ورعاً صالحاً زاهداً سُنِّياً إماماً مطلقاً بحَّاثاً مدقّقاً جدلياً بارعاً في العلوم ، من أفراد العلماء المحققين الأثبات ، وأكابر الأئمة المتفننين الثقات ، له القدم الراسخ والإمامة العظمى في الفنون فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً وعربية وغيرها مع التحري والتحقيق . . . على قدم راسخ من الصلاح والعفة والتحري والورع »[3].

ولقبه المرتضي الزبيدي بـ« الإمام النظار »[4].

ونعته الحجوي بـ« الإمام الحافظ الجليل المجتهد ، من أفراد المحققين الأثبات ، وأكابر المتفننين فقهاً وأصولاً وعربية وغيرها »[5].

فإذا جئنا إلى العصر الحديث وجدنا الشيخ محمد عبده ، والشيخ محمد

---

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني ، فقيه وأصولي ومحدِّث ، ارتحل إلى المشرق ، ثم عاد وتوفي بتلمسان سنة ٨٤٢هـ . وله تصانيف كثيرة . انظر: (البستان في ذكر الأولياء ، لابن مريم ، ص١٦٤) .

(٢) نيل الابتهاج ، للتنبكتي ، ص٤٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص٤٦ ، ٤٧ .

(٤) تاج العروس بشرح القاموس (٣/١٣١) .

(٥) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، لمحمد بن حسن الثعالبي الحجوي (٤/٨٢) .

رشيد رضا في مقدمة الذين شغفوا بالشاطبي وآثاره العلمية ، فعملا على إحيائها وتنبيه طلاب العلم إليها ، ووصفه رشيد رضا بأنه من أعظم المجددين في الإسلام ، وشبَّهه بالعلاَّمة الحكيم والاجتماعي العظيم عبد الرحمن بن خلدون ، حيث جاء كل منهما بما لم يسبق إلى مثله ، ولم تنتفع الأمة ـ كما كان يجب ـ بعلمه[1].

هذا وصف تلاميذ الشاطبي ومن جاء بعدهم لهذا العالم المحقق ، ولتكتمل الفائدة لا بد لنا من الوقوف على مكانته بين علماء عصره من خلال مراسلاته وأبحاثه معهم ، فضلاً عن استيثاق فتاوى بعضهم ـ على علو قدرهم ومكانتهم ـ من الشاطبي .

فيذكر الشاطبي أن بعض معاصريه من العلماء كان يعرض عليه الفتاوى التي يُفتي بها الناس ، وذلك قبل أن يظهرها لهم[2] ، ومن هؤلاء العلماء أبو عبد الله الحفار[3] ، الذي استفتاه في مسألة الزيادة في المرتب من بيت المال[4].

---

(١) مقدمة محمد رشيد رضا للاعتصام (٤/١) . وانظر : مقدمة الشيخ دراز للموافقات (١٢/١).

(٢) انظر : فتاوى الشاطبي، جمع وتحقيق الدكتور محمد أبي الأجفان، ص١٤٣، ١٦١، ١٦٧.

(٣) هو محمد بن علي بن محمد الأنصاري الغرناطي الشهير بالحفار ، فقيه محدث صالح ، نشأ بغرناطة ولازم الشيخ سعيد بن لُبّ ، توفي سنة ٨١١هـ . انظر : (برنامج المجاري ص١٠٤ ، نفح الطيب ٦٩٤/٢ ، نيل الابتهاج ص٢٨٢) .

(٤) انظر : فتاوى الشاطبي ، ص١٦٧ .

وبهذا يتحقق الشاطبي بمقولته التي وصف فيها العالم بقوله : « العالم إذا لم يشهد له العلماء ، فهو في الحكم باقٍ على الأصل من عدم العلم ، حتى يشهد فيه غيره ، ويعلم هو من نفسه ما شُهِد له به »[1].

ومن مظاهر مكانة الشاطبي التي تنبئ عن إمامته وتميزه في هذا المضمار ، ما كان يدور من محاورات ومساجلات بينه وبين كثير من أئمة عصره في مشكلات المسائل العلمية ، وقد لاحظ أحمد بابا التنبكتي أن هذه الأبحاث « أجْلَتْ عن ظهوره فيها وقوة عارضته وإمامته »[2].

ولم ينحصر حواره مع علماء غرناطة ، بل اتسع لغيرهم ممن كان على اتصال بهم .

فمن الذين تباحث معهم أبو العباس أحمد القباب المتوفى سنة ٧٧٩هـ ، وقاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الفشتالي المتوفى سنة ٧٧٧هـ ، والإمام أبو عبد الله محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المتوفى سنة ٨٠٣هـ ، والولي العارف أبو عبد الله محمد بن عباد الرندي المتوفى سنة٧٩٢هـ.

وكانت نتيجة هذا التباحث أن يُسلِّم العلماء تارةً إلى ما ذهب إليه الشاطبي[3]، وتارةً إلى انتصار بعض العلماء لأحد الرأيين

(١) الاعتصام (٢/٢٣٥) .

(٢) نيل الابتهاج ، ص٤٨ .

(٣) انظر : الموافقات (١/١٠٢ ، ١٠٣) .

المتعارضين ، ومثال ذلك مسألة مراعاة الخلاف التي دار النقاش فيها بين الشاطبي وبين كل من أبي العباس القباب الفاسي وأبي عبد الله بن عرفة التونسي ، وذلك بعد أن استشكل الشاطبي اعتبار المتأخرين الخروج عن الخلاف في الأعمال التكليفية مطلوباً ، وإدخالهم المسائل المختلف فيها في المتشابهات .

ولم يشف صدره جواب بعض معاصريه في ذلك ؛ لأن الكثير من مسائل الفقه مختلف فيه اختلافاً يُعْتَدُّ به ، ولا يمكن عد ذلك من المتشابهات ، ولأن الورع يصبح حرجاً إذا اقتضى الخروج عن الخلاف في هذه المسائل الكثيرة .

وفي جواب بعض العلماء إليه أن ما يطالب فيه بمراعاة الخلاف ما كانت دلائل الأقوال فيه متساوية أو متقاربة ، وهو قليل ، وأن الورع في مثل ذلك « شديد مُشِقٌّ ، لا يُحَصِّله إلاَّ من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه ، وقد قال عليه الصلاة والسلام : « حُفَّتِ الجنة بالمكاره »[1].

ومما رد به الشاطبي على ذلك أن من بلغ رتبة الاجتهاد يتورع عند تعارض الأدلة لا عند تعارض الأقوال ، وهذا خارج عن مراعاة الخلاف ، وأما المقلد من العامة فهو لا يتوصل إلى معرفة القول الذي

(١) الموافقات (١/١٠٤) ، والحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم في صحيحه . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي (٧/١٦٥) .

لـه دليـل قـوي ، ولا يعـرف تسـاوي الأدلـة أو تقاربهـا ؛ إذ التسـاوي أو التقـارب أمـر إضـافي يقـدِّره المجتـهدون بأنظـارهم ، وقـد يختلفـون في هذا التقدير[1].

وأما **ردوده** وتعقبه على من سبقه من العلماء فمن ذلك مـا اعـترض بـه على القرافي[2] وشيخه العـز بـن عبـد السـلام[3] في قصرهمـا تعلّـق الأحكـام بالمصـالح علـى رأي المُخَطِّئـة[4] ، دون المُصَوِّبـة[5] . ومـن ثم لا يُتصـور هـذا التعلق إلاَّ في الأمور المجمع عليها ، وقد نقل لنا الشاطبي هـذا الـرأي عنـهما فقال : « وقد زعم بعض المتأخرين - وهـو القـرافي - أن القـول بالمصـالح إنمـا يستمر على القول بـأن المصيـب في مسـائل الاجتـهاد واحـد ؛ لأن القـاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشـيء والنقيـض ، بـل مـتى كـان

---

(١) الموافقات (١/١٠٥) .

(٢) هو شهاب الدين أحمـد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المعروف بالقرافي ، من علماء المالكية بمصر ، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصـول والعلوم العقليـة ، لـه مصنفـات هامـة في الفقه والأصول منها : أنـوار الـبروق في أنـواء الفـروق ، تـوفي سـنة ٦٨٤هـ . انظـر : (الأعلام ١/٩٠ ، الديباج المذهب ١/٢٣٦ ، شجرة النور ص١٨٨) .

(٣) هو عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقي ثم المصري ، المُلقَّـب بسـلطان العلمـاء ، فقيه شافعي مجتهد ، عاش بين دمشق والقاهرة ، توفي سنة ٦٦٠هـ . له تصـانيف فريـدة ، أهمها : قواعد الأحكام في مصـالح الأنـام . انظـر : (شـذرات الذهـب ٧/٥٢٢ ، طبقـات السبكي ٨/٢٠٩ ، الوافي بالوفيات ١٨/٥٢٠) .

(٤) هـم القـائلون إن الحـق واحـد لا يتعـدد ، ومـن ثم فـإن المصيـب مـن المجتـهدين واحـد ، والباقي مخطئ .

(٥) هم القائلون إن الحق قد يتعدد ، وإن كل مجتهد مصيب في اجتهاده .

أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً ، وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح ، وغيره يتعين أن يكون مخطئاً ، لأنه مفتٍ بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس[1] وأن الشرائع تابعة للمصالح »[2].

وأورد الشاطبي أن القرافي نقل عن شيخه ابن عبد السلام : « أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين الراجح »[3].

وقد ردّ الشاطبي على القرافي وابن عبد السلام ، شارحاً ومبيناً أن الأحكام تابعة للمصالح حتى في المسائل المختلف فيها بين العلماء فقال :

« ويظهر أن القاعدة[4] جارية على كلا المذهبين (أي المصوبة والمخطئة) لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ؛ إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح تابعة[5] للحكم أو متبوعة له[6] ، فتكون

---

(١) لأن القياس مبني على وجود العلة في المقيس عليه ، والعلة هنا المصلحة التي لا يُدرى مع من تكون من المجتهدين على رأي المصوِّبة .

(٢) الموافقات (٢/٥٤ ، ٥٥) .

(٣) المصدر السابق (٢/٥٥ ، ٥٦) .

(٤) وهي قاعدته القائلة : « مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لا تختص بباب دون باب ، ولا بمحل دون محل ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف » . انظر : الموافقات (٢/٥٤) .

(٥) على رأي جمهور المسلمين من أهل السنة .

(٦) على رأي المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح على الله عز وجل .

المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه ، ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة . فإذا غلب على ظن المالكيّ أن ربا الفضل في الخُضَر والفواكه الرطبة جائزٌ ، فجهة المصلحة عنده هي الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرَّم ، فالمُقْدِمُ على التفاضل فيها مُقدم على ما هو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أُجيز .

وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز ، فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرَّم ، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنه ، فلا ضرر لاحق به في الدنيا وفي الآخرة ، فحُكم المصوِّب هنا حكم المخطِّئ .

وإنما يكون التناقض واقعاً إذا عُدَّ الراجح مرجوحاً من ناظر واحد ؛ بل هو من ناظريْن ظن كلٌّ واحدٍ منهما العلة التي بنى عليها الحكم موجودة في المحل ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه ، لا ما هو عليه في نفسه ؛ إذ لا يصح ذلك إلاَّ في مسائل الإجماع فهاهنا اتفق الفريقان . وإنما اختلفا بعد : فالمخطِّئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه ، والمصوِّبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر ، بل هو ما ظهر الآن . وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر . ويتفق هاهنا من يقول

باعتبار المصالح لزوماً[1] أو تفضلاً[2] »[3].

وبهذا يرتفع إشكال المسألة ولا يُحتاج إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبد السلام من وجوب صرف المصوِّبة الخطأ في حديث الحاكم إلى الأسباب دون الحكم[4].

وعلى مستوى الفتوى فقد كان الشاطبي يلتزم بما قرره العلماء دون إفراط أو تفريط[5]، فكان يلتزم في فتواه بمشهور مذهب مالك ، وبالأخص في المسائل الأخلاقية حتى لا يقع العامة في الفتنة ، ولا يقع الخاصة في الحيرة والتردد نتيجة اضطراب الأقوال وتناقضها[6].

ولم يكن موقف الشاطبي هذا تصلباً في الرأي ، ولكنه أراد في الواقع حفظ الشريعة من التلاعب ، ومن ثمَّ دعا بأن يتمسك علماء كل مذهب

---

(١) وهم المعتزلة .

(٢) وهم أهل السنة والجماعة .

(٣) الموافقات (٢/٥٦ ، ٥٧) .

(٤) الموافقات (٢/٥٥ - ٥٦) . وحديث الحاكم هو ما أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » . انظر : فتح الباري (١٣/٣١٨) . والمراد بالأسباب في كلام ابن عبد السلام هي وسائل الاجتهاد التي اتُّبعت في استنباط الحكم .

(٥) الموافقات (٤/٢٥٩ ، ٢٦٠) .

(٦) أعلام الفكر الإسلامي ، ص٤٧ .

بمشهور مذهبهم ، إذ الشر في نظره يأتي من مجاراة الأهواء ، والبحث عن الرخص[1].

ومن أجل التزام الشاطبي بمشهور المذهب في الفتوى اتهمه معاصروه بالتشدد والتنطع في الدين ، وأقاموا عليه الدنيا ، وحرّضوا عليه العامة ، ولكنه لم ينثنِ عن مبدئه ورأيه ، وقرر أن الذين يرمونه بذلك إنما يخالفون ما عليه أئمة العلم في أدب الفتوى[2].

ومما يدل على عدم تشدد الشاطبي في فتاويه أنه كان يراعي عُرف بلد المستفتي فيُلزمه به إن كان ثم مسلك للعرف في المسألة المستفْتَى فيها ، فقد سُئل عمن حلف باللازمة أن لا يسكن موضعاً سماه ما عاش ، فأفتى بأنه يحنث إن سكنها لحظة في عمره ، وذلك حكمه بحسب الظاهر والله يتولى السرائر . . . ويلزمه مقتضى العرف في الحنث باللازمة ، وقال للسائل الذي كان من بلد غير بلد الشاطبي : « الطلاق الثلاث لازم عندنا إذ قد صارت في بلدنا عُرْفاً ظاهراً ، فإن كان موضعكم كذلك فالثلاث لازمة ، وإن كان غير ذلك فهو اللازم »[3].

ويبدو أن موقف الشاطبي على مستوى التفقه مخالف لما اتخذه على مستوى الفتوى ، فهو يرى أن الاقتصار في التفقه على مذهب واحد

---

(١) أعلام الفكر الإسلامي ، ص٧٥ .

(٢) الاعتصام (١/٢٨) .

(٣) المعيار المعرب ، للونشريسي (٤/١٤٠ ، ١٤١) .

يورث التعصب الذي ينشأ عادةً عن ضيق الأفق ، فيقول في هذا المعنى : « كُتُب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية ، وغيرهم من أهل المذاهب ، مع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يُكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذه ، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه »[1].

وتتضح مكانة الشاطبي العلمية أكثر إذا ما وقفنا على منهجه في الفكر والتدريس والفتيا والتأليف ، فنجده سلك طريق الأولين ، واعتمد على ما أملاه عليه عقله المحفوف بسياج متين من الدين ، فتميز منهجه العلمي بخصائص منيفة وطرائق شريفة ، نجملها في النقاط التالية :

١ ـ اعتماده المصادر القديمة دون غيرها :

فهو يرى أنها المنهل الصافي ، والمعين الوافي الشامل لخيري الدنيا والآخرة ، وبسبب أن أهلها « أقعد به ـ أي العلم ـ من غيرهم من المتأخرين ، وأصل ذلك التجربة والخبر ، أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان ، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم ، وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري . فأعمال المتقدمين ـ في إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين ، وعلومهم في التحقيق

---

(١) الموافقات (٢/٣٩٠ ، ٣٩١) .

أقعد ، فتحقُّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ، والتابعون ليسوا كتابعيهم ، وهكذا إلى الآن . . . وأما الخبر ففي الحديث : « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم »[1] وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك »[2] .

ويضيف أن الأولين فضلاً عن تقدمهم في العلم ، فهم أولى في الاتباع من حيث التقوى والعمل « فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم ، على أي نوع كان ، وخصوصاً علم الشريعة ، الذي هو العروة الوثقى والوزر الأحمى »[3] .

وبعبارة أخرى صريحة يؤكد الشاطبي على منهجه هذا فيقول : « شأني عدم الاعتماد على التقاييد المتأخرة ، إما للجهل بمؤلفها أو لتأخر أزمنتهم جداً ، فلذلك لا أعرف كثيراً منها ولا أقتنيه ، وعمدتي كتب الأقدمين المشاهير »[4] .

٢ ـ اعتماده الأسانيد في النقل :

الأسانيد من الخصائص التي تميزت بها الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم ، وقد كان لأسلافنا كبير عناية بها ؛ إذ يعدُّونها من الدين ، فكان

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه . انظر : فتح الباري (٣/٧) .

(٢) الموافقات (٩٧/١) .

(٣) الموافقات (٩٩/١) .

(٤) المعيار المعرب (١٤٢/١١) .

التحاق العالم بسند في رواية حديث أو كتاب أو غير ذلك مَدْعَاةً للمفخرة والاعتزاز ، خاصةً إذا كان السند عالياً[1].

والأسانيد بالنسبة إلى كتب العلم هي أنساب لها ، كما نقل شيخ الإسلام ابن حجر عن بعض الفضلاء[2].

ولأبي إسحاق الشاطبي عناية بالأسانيد والإجازة ، فقد حدثنا أنه سلسل على الشيخ الفقيه الراوية أبي القاسم بن البنا بعض أحاديث كتاب « المسلسلات » لابن الطيلسان[3]، وكان منها حديث المشابكة[4].

وقد أخذ عن شيخه المقَّري سند تلقيم يصل إلى الرسول ﷺ كما ذكرنا في ترجمة المقَّري في المبحث السابق.

كما حمل عنه بالإجازة العامة دعاءً مأثوراً ومرفوعاً سنده إلى النبي ﷺ وواظب الشاطبي على الدعاء به منذ سمعه من المقَّري بالجامع الأعظم بغرناطة سنة ٧٥٧هـ[5].

---

(١) وعلو السند أي قُرْبه من النبي ﷺ أو من إمام حافظ ، أو مصنِّف . انظر : اختصار علوم الحديث ، للحافظ ابن كثير ، ص١٣٦ .

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (٥/١) .

(٣) هو أبو القاسم بن محمد بن أحمد الأنصاري ، أحد كبار المحدثين بالأندلس ، كما أنه عالم بالعربية ومؤرخ ، توفي سنة ٦٤٢هـ ، وله مصنفات عدة في الحديث والتاريخ والتراجم ، منها الكتاب المذكور ، وهو « الجواهر المفضلات في الأحاديث المسلسلات » . انظر : التكملة لابن الأبار ص٧٠٣ ، نيل الابتهاج ص٢٢١ ، شذرات الذهب (٢١٥/٥) .

(٤) الإفادات والإنشادات ص٩٢ .

(٥) المصدر السابق ص١١١ ـ ١١٣ .

وقد اتخذ الشاطبي سبيل المحدِّثين في الأخذ بهذا المنهج حتى في الكتب العلمية التي تحمَّل عن أشياخه ولقنها لطلابه ، فيذكر تلميذه أبو عبد الله المجاري أنه كان لا يدرِّس لطلابه كتاباً إلاَّ إذا عرف سنده إلى مؤلفه[1].

٣ ـ التحري والدقة وطلب الصحة في النقل ، وطلب البرهان والحجة في الاستدلال :

يصوِّر لنا أبو عبد الله المجاري تلميذ الشاطبي هذه الخاصية في منهج الشاطبي ، فيشهد لشيخه أنه « كان شديد التحري والتحقيق للأخبار والمسائل العلمية على حَدٍّ سواء ، فلا يقبل إلاَّ ما قام الدليل على صحته أو ثبوته »[2].

ونحن إذا تتبعنا مؤلفات الشاطبي ومراسلاته نلمس هذه الخاصية بوضوح في كتبه؛ وبخاصة في (الموافقات) و(الاعتصام).

فمن ناحية تحريه فيما ينقل عن الغير نجده كثيراً ما يقول بعد هذا النقل : « فأتيت به ـ أي النقل ـ على تحري معناه دون لفظه »[3]، وفي

---

(١) برنامج المجاري ص١١٦ .

(٢) برنامج المجاري ص٥٩ .

(٣) الاعتصام (١٥٥/٢) .

موضع آخر يقـول بعـد نقـل كـلام للطـبري[1] : « هـذا تمـام كلامـه ، وهـو منقول بالمعنى وتحرٍّ في أكثر اللفظ »[2].

وأمـا عـن اشتراطـه الصحـة في النقـل فنتبـين ذلـك مـن اعتمـاده علـى كتـب السـنة الصحيحـة كموطـأ مـالك وصحيحـي البخـاري ومسـلم ، وإذا اعتمد علـى غيرهمـا مـن مصـادر السـنة توخَّـى الأحـاديث الـتي حكـم عليـها أصحابهـا بالصحـة أو بـالقبول والاحتجـاج عمومـاً كسـنن أبي داود والترمذي والنسائي ، وما سوى ذلك فإنه يحتج به إلاَّ أنـه يعلـق ذلـك الاحتجـاج على ثبـوت صحـة الحديـث عنـد ذوي الشـأن والاختصـاص ، وذلك لأنه لم يكن من المحدِّثين الذين يعرفون صحيـح السـنة مـن سـقيمها ، ومن ثَمَّ كان يقول في بعض مواطن الردود علـى مخالفيـه : « ذلـك الحديـث لم نشـترط الصحـة في نقلـه ؛ إذ لم نجـده في الكتـب الـتي لدينـا المشـترط فيها الصحة »[3].

ويصرح في موضع آخـر بأنه يتحرى الصحيح من الأحاديث فيقـول في

---

(١) هو محمد بن جرير بن زيد ، المعروف بأبي جعفر الطبري ، وُلد سنة٢٢٤هـ ، كـان رأسـاً في التفسير ، وإماماً في الفقه وعلماً في التـاريخ ، أكـثر الترحـال ، تـوفي سـنة ٣١٠هـ ، لـه تصـانيف جمـة أشـهرها : جـامع البيـان في تفسـير القـرآن . انظـر : (البدايـة والنهايـة لابـن كثـير ١٤٥/١١ ، تـاريخ بغـداد ١٦٢/٢ ، تذكـرة الحفـاظ ٧١٠/٢ ، شـذرات الذهب ٢٦٠/٢ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ١٢٠/٣) .

(٢) الاعتصام (٢٦٥/٢) . وعلى سبيل المثال انظر : الموافقات (١٩٨/٤ ، ٢٤٣) .

(٣) الاعتصام (٢٤٩/٢) .

سياق استشهاده ببعض الأحاديث : « ونتحرى في ذلك ما هو أقرب إلى الصحة »[1].

وأحياناً نراه يصحح بعض الأحاديث على طريقة الفقهاء ـ وليس المحدِّثين ـ فيعتمد في تصحيحها تارةً على اندراجها تحت أصل قرآني أو مقصد شرعي ، فيقول في بعض استدلالاته : « وهذا الحديث ، وإن لم يكن هنالك ، ولكن معناه صحيح يشهد له الاستقراء لمن تتبع آيات القرآن الكريم »[2].

وتارةً يصحح معنى الحديث إذا صدَّقه الواقع ، وإن ضعف سنده ، فيقول عن بعض الأحاديث : « وهذه الأحاديث الثلاثة ـ وإن كانت أسانيدها ليست هنالك ـ مما يعضد بعضه بعضاً ، وهو خبر حق في نفسه ، يشهد له الواقع »[3].

وإذا استشهد الشاطبي ببعض الأحاديث الضعيفة ، فإنما يكون ذلك في

---

(١) الاعتصام (١/٦٨) .

(٢) المصدر السابق (٢/٢٥٨) .

(٣) الاعتصام (٢/٨٥) . وانظر : الموافقات (٤/٢٦٥) ولا يخفى أن تصحيح معنى الحديث بمطابقة الواقع له إنما هو موكول إلى الحُفاظ الكبار الذين صارت لديهم ملكة وسليقة يعرفون بها صحيح الحديث من ضعيفه ، اعتماداً على كثرة ما ورد عليهم من أحاديث واطلاعهم على جل كتب السنة صحيحها وضعيفها ، أما تصحيح الأحاديث بمجرد مطابقتها للواقع فهذا سلاح ذو حدين إذ إن الواقع متغير وأحداثه غير متناهية إلى أن تقوم الساعة ، فرُب أمر مطابق اليوم وغير مطابق في الغد .

غير مواطن الحلال والحرام ، بل هو فيما من شأنه الترغيب والترهيب ، وبشرطه الذي أكد عليه الحفاظ والمحدِّثون ، وفي ذلك يقول الشاطبي : « وليعلم الموفق أن بعض ما ذُكر من الأحاديث يقصر عن رتبة الصحيح ، وإنما أُتي بها عملاً بما أصَّله المحدِّثون في أحاديث الترغيب والترهيب »[1].

وأما عن طلب البرهان والحجة في الاستدلال فخير شاهد لذلك ما كان يراسل فيه علماء عصره خارج غرناطة عن بعض المسائل والمشكلات التي كانت تَعِنُّ له ، فيطلب فيها الدليل والبرهان ، ولا يسلِّم لمخالفيه إلاَّ بأوضح دليل وأشفى بيان ، وقد مَرَّ من ذلك مراسلاته لأبي العباس بن القباب في مسألة مراعاة الخلاف .

وبهذا المنهج العلمي القويم يكون الشاطبي في زمرة العلماء والباحثين الذين تمثَّلوا بالقاعدة العريقة التي اختص بها رواد الفكر الإسلامي ، فسبقوا غيرهم من سائر الثقافات والحضارات ، تلك القاعدة التي تقول : « إذا كنت مُدَّعياً فالدليل ، وإذا كنت ناقلاً فالصحة ».

---

(١) الاعتصام (٧٧/١) . وقد اشترط المحدِّثون في العمل بالحديث الضعيف في الترغيب والترهيب ثلاثة شروط :

أولها : ألا يكون الحديث شديد الضعف .

ثانيها : أن يندرج الحديث تحت أصل من أصول الشرع .

ثالثها : ألا يعتقد عند العمل به ثبوته .

انظر : توجيه النظر ، للشيخ طاهر الجزائري ص٢٩٠ .

ولا يخفى أن منهجه العلمي هذا يتجاوب مع فكره المُشرب بمقاصد الشريعة التي لا تثبت إلاَّ بالأدلة الصحيحة والبراهين الصريحة .

ثانياً : مؤلفاته :

لقد برع الشاطبي في كل من علوم الوسائل : من لغة وتصريف وأصول فقه وغيرها ، وعلوم المقاصد : من فقه وتفسير وحديث ، ومن ثَمَّ تنوعت مصنفاته بين هذه العلوم فأجاد فيها وأفاد بما لم يسبق إليه ، ونزع في بعضها إلى التحقيق والإبداع مما جعل كل مَنْ بعده يعول عليه ، فكانت كما وصفها التنبكتي « تآليف نفيسة ، اشتملت على تحريرات للقواعد ، وتحقيقات لمهمات الفوائد »[1].

وإذا استعرضنا هذه المؤلفات بحسب أهميتها إجمالاً نجدها كالتالي :

أولاً : المطبوع :

١ ـ كتاب الموافقات : وهو أعظم كتب الشاطبي وأشهرها ، ويقع في أربعة أجزاء ، ويمكن أن تندرج موضوعات هذا الكتاب تحت عنوان « فلسفة التشريع » أو كما سماه صاحبه في أول الأمر « عنوان التعريف بأسرار التكليف »[2]. ثم عدل عن هذه التسمية لرؤيا رآها فسماه « الموافقات ». وبه هدف إلى تجديد النظر في الشريعة ، وعمل على شحذ عقول العلماء والمجتهدين بالالتفات إلى مقاصد الشريعة وأسرارها بما لم يسبق إليه .

---

(١) نيل الابتهاج ص٤٨ .

(٢) مقدمة الشاطبي للموافقات (١/٢٤) .

٢ ـ كتاب الاعتصام : وهو يقع في جزأين ، ويعد أشهر كتبه بعد الموافقات[١] ، وقد عني فيه بإنكار البدع في العموم ، ومحاربة أوجه الفساد التي نتجت عن اتباع الأهواء والبعد عن شرع الله على وجه الخصوص ، سواء أكان هذا البعد خلقياً أو سياسياً أو اجتماعياً .

وبهذا الكتاب هدف الشاطبي إلى إصلاح فردي اجتماعي نابعَيْنِ من الإسلام الخالص المتمثل في عهد الرسول ﷺ وعهد خلفائه الراشدين ﷺ.

وبهذا المصنف استحق الشاطبي الصدارة بين صفوف المصلحين المجددين لأمر دينهم ، وكان كما قال رشيد رضا : « لولا أن هذا الكتاب أُلِّفَ في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنة ، وإصلاح شئون الأخلاق والاجتماع »[٢].

٣ ـ الإفادات والإنشادات : وهو كتاب حافل بالأخبار المتفرقة عن حياة الشاطبي وقت طلبه العلم ، وكذا حياة من اتَّصل بهم من الشيوخ والأعلام ، وقد حلاّه الشاطبي بالقطع الأدبية من خلال الإنشادات ، وبالمسائل العلمية الطريفة في ثنايا الإفادات ، فخرج كتابه مشتملاً على إحدى ومائة إفادة وإنشادة ؛ إذ ذكر فيه خمسين إفادة ، وخمسين إنشادة ، وكان يذكر الإفادة ويعقبها بإنشادة ، ثم ختمها كلها بإفادة وإنشادة جمعهما معاً .

---

(١) الأعلام (٧١/١) .

(٢) مقدمة محمد رشيد رضا للاعتصام (٤/١) .

وتعود أهمية هذا الكتاب إلى أنه يُعَدُّ وثائق أصلية صادقة ، صورت كثيراً من حياة عصر الشاطبي ، وأطلعتنا على دقائق قلَّ أن نعثر عليها في كتب التاريخ ، فضلاً عن أننا قد وقفنا فيها على واقع الشاطبي وعيشته التي لم تسعفنا كتب التراجم بذكرها .

ثانياً : المخطوط والمفقود :

١ - شرح الخلاصة : وهو كتاب في النحو ، شرح فيه الشاطبي ألفية ابن مالك ، ويقع في أربعة أسفار كبار ، وقد مدحه التنبكتي بقوله : « لم يؤلف عليها مثله بحثاً وتحقيقاً فيما أعلم »(١).

---

(١) نيل الابتهاج ص٤٨ . وقد أفادنا الدكتور/ محمد أبو الأجفان ، أن مركز البحوث بجامعة أم القرى يقوم الآن بتحقيق هذا الشرح الجليل ونشره . انظر : مقدمة الإفادات والإنشادات ، ص٢٨ .

وفي هذا المقام يجب التنبيه إلى أن الدكتور محمداً أبا الأجفان قد وهم في عَدِّه (الخلاصة) و(الألفية) كتابين مستقلين ، وأن الشاطبي قد شرح كلاًّ منهما ، وفي الواقع ما هما إلاَّ اسمان لكتاب واحد ، وهو ذلك الرجز المشهور لابن مالك في النحو والتصريف ، إلاَّ أن اسم الألفية مأخوذ من قوله في أولها :

وأستعين الله في ألفيه مقاصد النحو بها مَحْوِيَّه

واسم الخلاصة مأخوذ من قوله في آخرها :

حوى من الكافية الخلاصه كما اقتضى ربنا بلا خصاصه

انظر : تعليق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك (١/٥) .

وقد نوّه بذكر هذا الكتاب بعض العلماء المعاصرين[1] فقال بعد أن ذكر براعة الشاطبي في النحو : « له فيه شرح على ألفية ابن مالك أربعة مجلدات ، دل على مقدرته في علم العربية »[2].

٢ ـ **عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق** : وهو كتاب ـ كما يدل عنوانه ـ في علمي الصرف وفقه اللغة ، وقد ذكره المؤلف أثناء شرحه لألفية ابن مالك[3] ، وتذكر بعض المراجع أن هذا الكتاب ضاع والمؤلف لا يزال على قيد الحياة[4].

٣ ـ **أصول النحو** : وهو كتاب في قواعد اللغة من صرف ونحو ، اقتصر فيه مؤلفه على القواعد الأصلية التي لا غنى عنها ، وقد ذكره المؤلف في شرحه أيضاً على الخلاصة ، ولكنه كسابقه أُتلف في حياة المؤلف[5].

٤ ـ **كتاب المجالس** : وقد شرح فيه الشاطبي كتاب البيوع من صحيح البخاري[6] ، ويذكر التنبكتي أنه وقف على هذا الكتاب ورأى فيه « من

---

(١) هو شيخنا العلاّمة المحدّث السيد/ عبد الله بن الصديق الغماري الحسني ، وُلد بطنجة بالمغرب سنة ١٣٢٨هـ ، تلقى العلم عن والده محمد بن الصديق ، وأخيه الأكبر حافظ العصر السيد أحمد بن الصديق الغماري ، كان أصولياً فقيهاً لغوياً محدثاً مفسراً ، توفي سنة ١٤١٣هـ ، وله مصنفات مفيدة في علوم الحديث والتفسير والتصوف ـ رحمه الله تعالى ـ . انظر : تشنيف الأسماع لمحمود سعيد ص٣٤٦ .

(٢) الرد المحكم المتين على كتاب القول المبين ، للسيد عبد الله بن الصديق ، ص١٠٨ .

(٣) إيضاح المكنون ، للبغدادي (١٢٧/٢) .

(٤) نيل الابتهاج ، للتنبكتي ، ص٤٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص٤٩ .

(٦) هدية العارفين ، للبغدادي (١١٨/١) .

الفوائد والتحقيقات ما لا يعلمه إلاَّ الله »[1] ، ويبدو من عنوان الكتاب أنه تقرير عما كان يدور بالمجالس العلمية التي يعقدها العلماء بين الحين والآخر ، أو في مناسبات خاصة مثل الأيام الأواخر من شهر رمضان[2]. ويعتبر هذا الكتاب في حكم المفقود أيضاً .

٥ ـ جزء مفرد : يبين فيه أن العلماء ـ ورثة الأنبياء ـ مثل مُوَرِّثهم يدلون على الأحكام بأقوالهم وأفعالهم وإقرارهم ، وقد عني في هذا الجزء بالرد على بعض البدع التي استشرت في عصره بسبب عدم إنكار العلماء لها ، أو لعلمهم بها دون مستند أو دليل حتى ذاعت بين العامة على أنها من السنن . وفي ذلك يقول الشاطبي : « وقد قيدنا في ذلك جزءاً مفرداً ، فمن أراد الشفاء في المسألة فعليه به »[3].

هذه هي مصنفات الشاطبي وآثاره وبها نأتي إلى ختام هذا الباب التمهيدي الذي أردنا به أن نقف على الجوانب الهامة من حياة الشاطبي مما يُعَدُّ مدخلاً لهذه الدراسة من خلال ما أبرزناه في تكوينه الفكري والعلمي الذي نتج عنه الموضوعات التي سنعرض لها بالتفصيل خاصةً ما تميز به من تأصيل مقاصد الشريعة واعتبارها الثابت الأول ، وهو ما نعرض له في الباب التالي .

* * *

(١) نيل الابتهاج ص٤٨ .

(٢) الأعلام (٧١/١) .

(٣) الاعتصام (١٠٢/٢) . ولم يُعثر على هذا الجزء لحد الآن .

الباب الأول
الشاطبي ومقاصد الشريعة

وفيه ثلاثة فصـول :

الفصل الأول : مقاصد الشريعة وطرق الكشف عنها .

الفصل الثاني : مقاصد الشريعة والأدلـة اللفظـية .

الفصل الثالث : ترتيب المقاصد الشرعـية .



الفصل الأول

مقاصد الشريعة وطرق الكشف عنها

معنى المقاصد الشرعية :

يطلق علماء الشريعة عبارات متعددة مثل : مقاصد الشارع ، ومقاصد الشريعة ، والمقاصد الشرعية ، ويريدون بها معنى واحدًا عبّر عنه علماء الأصول بقولهم :

« مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة ، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة ، وغايتها العامة ، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها »[(١)].

ورغم أن الشاطبي قد خصص جزءاً من كتاب (الموافقات) للمقاصد الشرعية فإنني لم أقف له على تعريف للمقاصد بالمعنى الذي يقصده علماء الأصول أو المنطق ، ولا يمنع هذا أنه يمكننا أن ننتزع تعريفاً محدداً لمقاصد الشريعة من خلال كلامه عنها فيما يربو عن أربعمائة صفحة ما بين مبيِّن لمسائلها ومقعِّد لأصولها ، فيمكن أن نقول استنتاجاً من كلامه إن المقاصد الشرعية « هي تلك الحِكَم والمعاني التي من أجلها شُرع الحكمُ لمصلحة العباد

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ، لمحمد الطاهر بن عاشور ، ص٥١.

في الدارين »[1] انطلاقاً من قول الله عز وجل : ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ** ﴾[2] ومن قوله تعالى : ﴿ **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ** ﴾[3].

وقد قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين أساسيين :

أحدهما : المقاصد الكلية العامة التي تندرج تحتها جميع الأحكام الشرعية ، اندراج النوع تحت جنسه . وهذه المقاصد هي التي تهدف إلى حفظ نظام العالم بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد ، وما يترتب على ذلك من جزاء أخروي .

ثانيهما : المقاصد الجزئية الخاصة بكل حكم بعينه في أية مسألة من مسائل الشريعة ، سواء أكانت في أصول الدين أم في فروعه .

والقسم الأول هو الذي اعتنى به الشاطبي فجعل الجزء الثاني من موافقاته في تفصيل مسائله وتأصيل قواعده وبيان أنواعه .

وقد جعل الشاطبي هذا القسم نوعين :

أحدهما : يرجع إلى قصد الشارع .

---

(١) انظر على سبيل المثال : الموافقات (٦/٢ ، ٣٣١ ، ٣٨٥).

(٢) سورة الدخان ، الآيتان ٣٨ ، ٣٩.

(٣) سورة المؤمنون ، الآية ١١٥.

والآخر : يرجع إلى قصد المكلَّف[1].

ثم بيَّن أن النوع الأول يندرج تحته فصول أربعة وهي :

« من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء ، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام ، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها ، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها »[2].

ويحصر الشاطبي هذه المقاصد كلها ـ بعد الاستقراء التام لموارد الشريعة ـ إلى المراتب الثلاث التي اتفق عليها العلماء فيقول : « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام :

أحدها : أن تكون ضرورية . **والثاني** : أن تكون حاجية . **والثالث** : أن تكون تحسينية »[3].

وقد فصَّل الشاطبي القول في هذه المراتب الثلاث ومكملاتها ، وكذا في الترتيب بينها عند التعارض ، بما يحفظ مصالح العباد في الدارين مصداقاً لقول الله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون** ﴾[4]، وقوله تعالى : ﴿ **هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا** ﴾[5]، وهو ما سنتبينه في الفصل الثالث من هذا الباب إن شاء الله .

---

(١) الموافقات (٢/٥).

(٢) المصدر السابق ، نفس المكان.

(٣) المصدر السابق ، ص٨.

(٤) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.

(٥) سورة هود ، الآية ٦١.

تعليل الأحكام هو أصل المقاصد الشرعية :

إذا أردنا أن نقف على السبب الذي من أجله نشأ الكلام عن المقاصد بمراتبها وأقسامها وطرق ثبوتها فسنجد أن العامل الأساسي في ذلك يرجع إلى قضية تعليل الأحكام بالمصلحة ، وقد اختلف فيها الفقهاء على ثلاثة طوائف :

فالطائفة الأولى : أنكرت أن الأحكام الشرعية معللة بالمصلحة ، أي مقيدة بها ، ومن ثم فمن الممكن أن يشرع الله تعالى حكمًا ليس فيه مصلحة ، وقد قرر ذلك الأشاعرة(١) والظاهرية(٢) ، مع تقريرهم أن الاستقراء أثبت أن أحكام الشرع كلها للمصلحة المحصورة في الكليات الخمس(٣). وقد احتجوا لمذهبهم بأن الله تعالى لا يُسْأَل عن علل أفعاله ، وقد قال : ﴿ **لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾(٤) ومن هنا أيضًا فقد أنكر الظاهرية القياس وذموه(٥).

---

(١) الأشاعرة : هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، المتوفى سنة ٣٢٤هـ ، ومذهبهم مبني على تأويل بعض الصفات المتعلقة بالذات العلية كاليد بمعنى القدرة ، والعين بمعنى الرعاية . انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/١٢٧).

(٢) الظاهرية هم المنسوبون إلى داود بن علي بن خلف الأصبهاني ، إمام أهل الظاهر ، ويُعنى بهذا اللفظ أنهم يقفون عند ظاهر النصوص ولا يقبلون تأويلها. وداود الظاهري وُلد سنة ٢٠٠هـ ، وتوفي سنة ٢٧٠هـ. انظر: الفرق بين الفِرق ، ص٢٠.

(٣) وهي المحافظة على : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال.

(٤) سورة الأنبياء ، الآية ٢٣.

(٥) الموافقات (٢/٣١٩) ، وأصول الفقه ، للشيخ محمد أبي زهرة ، ص٣٤٧.

والذي ألجأ الظاهرية لذلك هو قولهم : إن الشريعة كلها تعبدية غير معقولة المعنى ، سواء العبادات أو المعاملات .

الطائفة الثانية : وهم بعض الشافعية وبعض الحنفية ، وقد قرروا أن المصلحة تصلح علة للأحكام على أنها أمارة الحكم ، وليست باعثة أو حاملة لله تعالى عليه ، حتى لا يرد الاعتراض بقوله تعالى السابق[1].

الطائفة الثالثة : وهي تقرر أن الأحكام تعلل بالمصلحة ، لأن الله تعالى وعد بذلك ، ولأنه الرحيم بعباده ، يدفع عنهم الفساد ، ويرفع عنهم الحرج . وعلى هذا الرأي المعتزلة[2] والماتريدية[3] وبعض الحنابلة والمالكية .

وهؤلاء يسيرون على أن أحكام النصوص تُعلَّل بالمصالح من غير تقييد لإرادة الله تعالى ، على ألا يكون التعليل مؤدياً إلى هدم النص ، فإن لم يتبين وجه المصلحة في عقولنا اتهمنا عقولنا ، ونزهنا النص عن أن يكون لغير المصلحة ، لأن العقل لا يُسرَّح « في مجال النظر إلاَّ بقدر ما يُسرِّحه النقلُ »[4] و« لو جاز للعقل تَخَطِّي مأخذ النقل

---

(١) أصول الفقه ، لمحمد أبي زهرة ، ص٣٤٧.

(٢) المعتزلة فرق عديدة ، لها آراء شاذة عن أهل السنة والجماعة ، منها: أن العبد يخلق أفعال نفسه ، والقول بالتحسين والتقبيح العقلييْن ، ولهم آراء شاذة في القدر ، ويرأسهم واصل بن عطاء. وهم قائلون بتعليل الأحكام بالمصالح ولكن على سبيل الوجوب ، نظرًا لمذهبهم في القول بالحسن والقبح العقليين للأشياء. انظر: الفرق بين الفرق ، ص٩٣.

(٣) الماتريدية : فرقة من فرق أهل الكلام التي تختلف مع الأشعرية في بعض المسائل ، وهي منسوبة إلى الشيخ أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ. وهم قائلون بتعليل الأحكام بالمصالح ، ولكن ليس على سبيل الوجوب ، بل على سبيل التفضل والإحسان من الله عزوجل. انظر : الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية للحسن بن عبد المحسن ص٤ .

(٤) الموافقات (٨٧/١).

لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ، لأن الغرض أنه حَدَّ له حدًّا ، فإذا جاز تعدِّيه صار الحدُّ غير مفيد ، وذلك في الشريعة باطل ، فما أدى إليه مثلُه »[1].

والشاطبي من القائلين بهذا الرأي الآخذين به سواء أكان ذلك في الأصول أم في الفروع ، وقد أحسن حين استهلَّ كلامه عن المقاصد بهذه المسألة ليبين رأيه فيها ويرد على من يزعم خلافها ، ولذلك افتتح جزء المقاصد بمقدمة وصفها بأنها « كلامية » تعرض فيها بإيجاز لهذه المسألة وأحكامها فقال : « إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً ، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً . . . وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتَّة ، كما أن أفعاله كذلك[2] ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكام الله معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين »[3]. ثم ينص الشاطبي بعد إعراضه عن رأي الرازي على أن استقراء الشريعة يفيد علماً

---

(١) الموافقات (٨٧/١) . وانظر : أصول الفقه ، للشيخ محمد أبي زهرة ، ص٣٤٧.

(٢) وجَّه الدكتور البوطي إنكار الرازي للتعليل بأن المقصود الإنكار له في سياق الكلام عن أفعال الله وليست أحكامه ، وذلك لأن الرازي من القائلين بتعليل الأحكام الشرعية كما نص على ذلك في مبحث المناسبة من القياس في كتابه « المحصول ». انظر : ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، ص٩٦ ، ٩٧. وانظر : المحصول في أصول الفقه ، للفخر الرازي (٢٣٧/٢ ـ ٢٤٢ ، ٢٩١). والتفسير الكبير للرازي (١٠٢/١١ ـ ١٠٥).

(٣) الموافقات (٦/٢).

قطعيّاً بأن الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد ، وأن هذا التعليل مستمر في جميع تفاصيل الشريعة ، مورداً بعض النصوص المتضمنة لتعليل الشريعة ، تعليلاً عاماً ، أو تعليلاً جزئياً لبعض أحكامها . فمن الأولى قوله تعالى : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً** ﴾[2]. ومن الثانية قوله سبحانه بعد آية الوضوء : ﴿ **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ** ﴾[3] ، وفي القصاص : ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ﴾[4].

ولما كانت الأحكام الشرعية وسائل لتحقيق مصالح العباد في الدارين اضْطُرَّ علماء الأصول والفقه إلى التعرض لمناط هذه المصالح المتمثلة في المقاصد الشرعية ، كلٌّ على حسب ما جادت به قريحته وأداه إليه استلهامه وتوفيقه .

الإطار التاريخي للبحث في المقاصد الشرعية :

أرى من النافع أن نقف على الإطار التاريخي لنشأة هذه المسألة حتى استوت على سوقها وآتت ثمارها عند الشاطبي ، مكتفياً في ذلك بأشهر من تكلم عن المقاصد أو ألمح إليها في غضون بعض المسائل الأصولية أو أثناء عرض شيء من القواعد الفقهية ، بل وفي ثنايا الكلام عن تلمس بعض

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٧.

(٢) سورة الملك ، الآية ٢.

(٣) سورة المائدة ، الآية ٦.

(٤) سورة البقرة ، الآية ١٧٩. وانظر: الموافقات (٦/٢ ، ٧).

الأسرار في الأحكام الجزئية ، لنتبين من كل هذا : أين يقف الشاطبي في سُلَّم المقاصد ؟ وهل يمكن أن نعتبره مبتدعًا لهذا العلم إن جاز أن نسميه علماً ؟ أم يُعَدُّ هو رافع البنيان ومُظْهِره بعد أن كان أساساً لا يتراءى للناظرين ؟ وسنتناول ذلك في حلقتين ، على النحو التالي :

الحلقة الأولى : المقاصد من عصر السلف حتى الأئمة الأربعة :

عُرفت المقاصد الشرعية كوجهة يؤمها الفقيه والمجتهد عند الإدلاء برأيه ، خاصةً في المسائل التي لم ينص الشارع عليها ، وذلك منذ عصر الصحابة والتابعين ، وكان عليٌّ بن أبي طالب رضي الله عنه من أكثر الصحابة استخدامًا للمقاصد الشرعية والقواعد الكلية ، حتى إنه ليلجأ إليها كثيراً حين يفتقد النص المنقول في المسألة التي يبحثها وينظر فيها ، ومن ذلك ما نُسب إليه في مسألة تضمين الصناع[1] ، مراعاةً منه في حفظ حاجيات الناس ومتطلباتهم من الاستصناع ، وقد أورد الشافعي هذا القول عن عليٍّ فقال في (الأم) : « وقد يُروى من وجه لا يُثبت أهلُ الحديث مثله أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ضَمَّن الغسَّال والصبَّاغ وقال : لا يُصلح الناس إلاَّ ذاك »[2].

---

(١) ووجه المصلحة في تضمين الصناع هو أن الناس لهم حاجة إلى الصناع ، وهم يُغَيِّبون الأمتعة في غالب الأحوال إلى جانب أنهم في الغالب مجهولو الصنعة والأمانة ، ويغلب فيهم التفريط وترك الحفظ ، فلو لم يثبت تضمينهم مع ذلك لأفضى الأمر إلى أحد شيئين : إما إلى ترك الاستصناع بالكلية ، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا شيئًا فيفتح لهم بذلك باب الكذب والاحتيال واختلاس الأموال . ولذلك كانت المصلحة في التضمين الذي يتفق مع القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة. راجع : الاعتصام (٢/١١٩).

(٢) الأم ، للإمام الشافعي (٧/٨٨).

ومن التابعين الذين أخذوا بنفس المنهج وتوسعوا فيه نظراً لصفتهم العلمية وموقعهم الهام ـ شُرَيح القاضي[1] الذي روى عنه الشافعي أنه ضَمَّن بعض الصناع للحكمة التي ذكرناها آنفاً ، قال الشافعي : « وقد ذهب إلى تضمين القصَّار شريح ، فضمن قصاراً احترق بيتُه ، فقال : تضمنني وقد احترق بيتي ؟ فقال شريح : أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرتك ؟ »[2].

الأئمة الأربعة والمقاصد الشرعية :

١ ـ استدل بها أبو حنيفة[3] مستنداً إلى الاستحسان[4] في بعض المسائل ، كقوله بجواز شرب الماء من يد السقَّاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ

---

(١) هو أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس الكندي ، من كبار التابعين وأفقههم ، ولاّه عمر قضاء الكوفة ، فقضى فيه ستين سنة ، وأثنى عليه عليٌّ في القضاء ، توفي سنة ٧٨هـ. انظر : تذكرة الحفاظ للذهبي (٥٥/١) ، تهذيب التهذيب (٣٢٨/٤) ، والحلية لأبي نعيم (١٣٢/٤) ، الطبقات الكبرى لابن سعد (١٣١/٦) ، وفيات الأعيان (٤٦٠/٢).

(٢) الأم ، للشافعي (٨٧/٧).

(٣) هو الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي ، وُلد سنة ٨٠هـ بالكوفة ، أخذ عن الصدر الأول علمه وفقهه ، حتى نبغ في العلوم الشرعية والعربية. قال عنه الشافعي: إن الناس عيال على أبي حنيفة في الفقه. وهو صاحب المذهب الذي تنسب إليه الحنفية ، وقد بنى مذهبه على الكتاب والسنة والقياس والإجماع. توفي سنة ١٥٠هـ ، وهي السنة التي وُلد فيها الشافعي . انظر : الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، للمراغي (١٠١/١ ـ ١٠٥) ، تاريخ بغداد (٣٢٣/١٣) ، تهذيب التهذيب (٤٤٩/١٠).

(٤) عرَّف العلماء الاستحسان بتعريفات كثيرة ، تعتمد على مراعاة المصلحة المندرجة تحت مقصود الشارع ، منها « أنه ترك القياس إلى ما هو أرفق بالناس » أو « الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي » . انظر : التعريفات للجرجاني ، ص٣٢ ، والموافقات (٢٠٦/٤).

الماء المشروب ، استحساناً ، وإن امتنع ذلك قياسًا لكونه بمثابة بيع المجهول ، وهو فاسد[1].

٢ ـ ثم يأتي الإمام مالك[2] الذي يعد في مقدمة الآخذين بالمصالح المرسلة[3]، بل وجعلها أصلاً من أصول المذهب ، وهي مصالح مبنية على المقاصد الشرعية ، ومتقيدة بها[4]. ومثال ذلك عنده أنه يرى قطع الأيدي باليد الواحدة ، وقطع الأيدي في النصاب الواجب[5]، استناداً منه إلى المصلحة المرسلة المعتبرة بمقاصد الشارع .

وعن كثرة استخدام مالك لهذا الدليل يقول الشاطبي : « أما قسم العادات الذي هو جارٍ على المعنى المناسب الظاهر للعقول ، فإنه ـ أي الإمام

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، لسيف الدين الآمدي (٢/٣٠٧). وكذا : أصول الفقه الإسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي (٢/٧٤٧).

(٢) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الأنصاري ، إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، كان مشهوراً بالتثبت والتحري في علمه وفتاويه ، اشتهر في فقهه باتباع الكتاب والسنة وعمل أهل المدينة ، امتحن وضُرب بسبب فتواه بعدم وقوع طلاق المكره ، توفي بالمدينة سنة ١٧٩هـ ، جمع فقهه في « المدونة » ، ومن تصانيفه « الموطأ » و« تفسير غريب القرآن » . انظر : (تذكرة الحفاظ ١/٢٠٧ ، حلية الأولياء ٦/٣١٦ ، تهذيب التهذيب ١٠/٥ ترتيب المدارك ١/١٠٢).

(٣) المصالح المرسلة هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده ، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء ، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس . انظر : الموافقات (١/٣٩) ، والاعتصام (٢/١١٣).

(٤) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، للدكتور عبد الكريم زيدان ، ص٢٠٢ ، ٢٠٣.

(٥) الاعتصام (٢/١٢٦).

مالك ـ استرسل فيه استرسال المدِلّ العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله ، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله ، زاعمين أنه خلع الربقة وفتح باب التشريع ، وهيهات ، ما أبعده من ذلك ـ رحمه الله ـ بحيث يخيل لبعض أنه مقلّد لمن قبله »[1].

٣ ـ وأما الإمام الشافعي[2] فإنه من القائلين أيضاً بالمصلحة المرسلة التي يستند إليها عند فقْد النص المعيَّن للحادثة المعينة ، فنراه يقول في (الرسالة) بعد أن ذكر أمثلة للقياس :

« وقد يمتنع بعضُ أهل العلم من أن يُسَمِّيَ هذا قياساً ، ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرَّم وحمد وذم ، لأنه داخل في جملته ، فهو بعينه ، لا قياسٌ على غيره ، ويقول مثل هذا القول في غير هذا ، مما كان في معنى الحلال فأُحِلَّ ، والحرام فَحُرِّمَ ، ويمتنع أن يُسَمِّي القياسَ إلاَّ ما كان يحتمل أن

---

(١) الاعتصام (١٣٢/٢ ، ١٣٣).

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ، من بني المطلب من قريش ، أحد أئمة المذاهب الأربعة ، وإليه ينتسب الشافعية ، جمع إلى علم الفقه القراءات وعلم الأصول والحديث واللغة والشعر ، لُقِّب بناصر السنة ، كان شديد الذكاء ، نشر مذهبه بالحجاز والعراق ، ثم انتقل إلى مصر ونشر بها مذهبه أيضًا. توفي بمصر سنة ٢٠٤هـ. له تصانيف عظيمة منها : (الأم) في الفقه ، و(الرسالة) في أصول الفقه ، و(أحكام القرآن).
انظر : حلية الأولياء (٦٣/٩)، تذكرة الحفاظ (٣٦١/١) ، تهذيب التهذيب (٢٥/٩) ، طبقات الشافعية لابن السبكي الجزء الأول ، البداية والنهاية (٢٥١/١٠).

يُشَبَّه بما احْتَمَل أن يكون فيه شبهاً[1] من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر . ويقول غيرهم من أهل العلم : ما عدا النصَّ من الكتاب أو السنة فكان في معناه فهو قياس والله أعلم »[2].

ومعنى كلام الشافعي هنا هو أن القياس شامل عنده لكل ما كان في معنى الحرام فيحرم أو الحلال فيحلل ، إذ لا يظهر للحرمة أو الحل معنى في الشيء بعد أن لا يكون منصوصاً عليه إلاَّ عن طريق اندراجه في المقاصد الكلية للشارع ، وقد بيَّن الزنجاني مراد الشافعي من كلامه السابق فقال : « ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع ـ وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعيَّنة ـ جائز . . . . واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها ، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها ، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية ، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي. فلا بد إذاً من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية ، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلِّي ، وإن لم يستند إلى أصل جزئي »[3].

---

(١) هكذا وردت كلمة « شبها » بالنصب في سائر النسخ ، ولعله كما يقول المحقق الأستاذ شاكر استعمال خاص للشافعي إذا تأخر اسم كان بعد الجار والمجرور .

(٢) الرسالة ، للشافعي ، ص٥١٥ ، ٥١٦.

(٣) تخريج الفروع على الأصول ، للزنجاني ، ص١٦٩ ـ ١٧١.

٤ ـ ويأتي الإمام أحمد بن حنبل[١] في المرتبة الثانية بعد مالك في أخذه بالمصالح المرسلة واعتباره إياها معنى من معاني القياس ، ولذا فهو يعدها أصلاً في استنباط المعاني من جملة الأدلة الأخرى ، شأنه في ذلك شأن الإمام الشافعي ، كما أسلفنا القول عنه ، ولذا يقول الأستاذ محمد أبو زهرة في كتابه (ابن حنبل) بعد أن عدَّد الأصول التي اعتمدها الإمام أحمد في استنباط الأحكام ، ما نصه : « وليس عدم ذكرها ـ أي المصالح ـ دليلاً على عدم اعتبارها ، بل إن فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ، وينسبون ذلك الأصل إلى إمامهم جميعاً ، وإن ابن القيم نفسه يعد المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ، بل إنه يقرر أنه ما من أمر شرعه الشارع إلاَّ وهو متفق مع مصالح العباد ، وأن أمور الشريعة التي تتصل بمعاملات الناس تقوم على إثبات المصلحة ومنع المفسدة المضرة ، ويتكرر ذلك في كل الكتب التي كتبها ، فتراه مبثوثاً في « أعلام الموقعين » و « مفتاح دار السعادة » و« زاد المعاد في هدي خير العباد » ، وغير ذلك مما كتب في الأصول

---

(١) هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، أحد أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة في الفقه الإسلامي ، كان حافظاً في علم الحديث ، متبعاً للأثر حتى لُقِّب بإمام أهل السنة والجماعة ، امتحن في مسألة خلق القرآن وثبت حتى أظهر الله الحق على يديه ، وُلد سنة ١٦٤هـ ، وتوفي سنة ٢٤١هـ ، وله تصانيف أهمها : المسند ، والزهد ، وغيرها ، رضي الله عنه .
انظر: البداية والنهاية (٣٢٥/١٠)، تذكرة الحفاظ (٤٣١/٢)، تهذيب التهذيب (٧٢/١)، حلية الأولياء (١٦١/٩)، شذرات الذهب (٩٦/٢)، طبقات الشافعية (٧٢/٢).

والفروع ، وينسب ذلك إلى الإمام أحمد ، ولكنه لم يذكره عند ذكر أصوله لأنه يرى أنه داخل في باب القياس الصحيح ، وقد علمت فيما نقلناه لك عنه وعن شيخه ابن تيمية أنهما ومعهما كثيرون من الحنابلة ينظرون إلى الأقيسة نظرة أوسع مما ينظره غيرهم من الفقهاء الذين ضبطوا قواعد القياس ، ومسالك العلة فيه ؛ لأنهم يجعلون الأوصاف المشتركة التي تُبْنَى على أساسها الأقيسة الصحيحة ، وتمشي معها طرداً وعكساً ـ تكون مستمدة من أغراض الشريعة العامة ومقاصدها السامية »[1].

ومن أمثلة أخذه بالمصالح المرسلة ما نقله ابن القيم نصاً عنه أنه قال : « والمخنَّث يُنْفَى ، لأنه لا يقع منه إلاَّ الفساد والتعرض له ، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله ، وإن خاف به عليهم حَبَسَه »[2].

الحلقة الثانية : المقاصد عند كبار العلماء فيما بعد السلف حتى عصر الشاطبي :

وسنكتفي هنا بإيراد العلماء الذين كان لهم الأثر المباشر ـ من حيث التدوين ـ في التنبيه على المقاصد الشرعية أو الذين أثْرَوا هذا البحث حتى كاد أن يكون علماً مستقلاً :

---

(١) ابن حنبل ، للشيخ محمد أبي زهرة ، ص٢٩٧.

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية (٣٧٧/٤).

١ - المقاصد عند إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)[١]:

يحتل الإمام الجويني موقع الريادة في موضوع مقاصد الشريعة الذي تطرّق إلى الكلام عنها بنوع تفصيل لم يسبقه أحد إليه ، ويتجلى ذلك في كثرة ذكره لها ، وتنبيهه عليها ، إذ قد استعمل لفظ المقاصد والمقصد والقصد ، عشرات المرات في كتابه (البرهان) ، الذي عبَّر فيه كثيراً عن المقاصد بلفظ (الغرض) و(الأغراض). ومن أمثلة ذلك أنه تعرض لتعليل الطهارات والغرض منها حتى تكلم عن التيمم فقال : « التيمم أقيم بدلاً غير مقصود في نفسه ، ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبيّن أن الغرض من التيمم : إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة ، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس ، وإعواز الماء فيها ليس نادراً . فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ، ولا بدل عنها ، لتمرنت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة ، والنفس ما عودتها تتعود ، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها ، وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاها »[٢].

ويذكر إمام الحرمين أهمية مراعاة المقاصد في موضع آخر من كتابه ،

---

(١) هو الإمام أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن حيويه الجويني ، برع في جميع العلوم والفنون ، وجمع طرق المذهب الشافعي ، ويعد أحد المبرزين في علم أصول الفقه. انظر : طبقات الشافعية (١٦٠/٥) ، تبيين كذب المفتري (ص٢٧٨) ، النجوم الزاهرة (١٢٤/٥).

(٢) البرهان في أصول الفقه (٩١٣/٢).

وذلك في سياق الرد على الكعبي[1] المعتزلي الذي أنكر وجود المباح في الشريعة[2] ، فقال : « ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة »[3] .

والأكثر من ذلك أن إمام الحرمين هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة (الضروريات ـ الحاجيات ـ التحسينيات)[4] ، وهو التقسيم الذي بنى عليه من بعده خاصةً تلميذه الغزالي مروراً بالآمدي والعز بن عبد السلام والقرافي وانتهاءً بالشاطبي ، الذي كان لهم فضل التفصيل دون التأسيس .

أضف إلى ذلك أنه صاحب فضل وسبق ـ أيضاً ـ في الإشارة إلى الكليات الخمس المعتبرة في كل ملة ، وهي التي تم حصرها فيما بعد تحت اسم الضروريات الخمس : الدين والنفس والعقل والمال والنسل . ومن تنبيهاته في هذا الصدد ، ما ورد في قوله : « فالشريعة متضمنها : مأمور به ، ومنهي

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الخراساني شيخ المعتزلة في وقته ، كان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء ، توفي سنة ٣٢٩هـ على الصحيح . وله تصانيف ، منها : الجدل ، والغُرر . انظر : البداية والنهاية (١١/١٦٤) ، تاريخ بغداد (٩/٣٨٤) ، وفيات الأعيان (٣/٤٥).

(٢) سبب إنكار الكعبي لوجود المباح هو أنه اعتبر المباح واجبًا ، لأنه يجنب الحرام ، وما يجنبنا الحرام فهو واجب . وقد رد عليه الأصوليون في مختلف العصور ، ومنهم الشاطبي ، انظر : الموافقات (١/١٢٤ ـ ١٣٠).

(٣) البرهان (١/٢٩٥).

(٤) المرجع السابق (٢/٩٢٣ ـ ٩٥٨).

عنه ، ومباح ، فأما المأمور به : فمعظمه العبادات . . . وأما المنهيات : فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر . . . وبالجملة : الدم معصوم بالقصاص . . . والفروج معصومة بالحدود . . . والأموال معصومة عن السراق بالقطع »[1].

وبهذا يتضح أن إمام الحرمين هو أول اللبنات الحقيقية في تأسيس بنيان المقاصد الشرعية والعمل على إظهارها كمعيار للمشروعية وعدمها .

٢ ـ المقاصد عند الغزالي (ت ٥٠٥هـ) :

يعتبر الغزالي امتداداً لشيخه أبو المعالي ، حيث تشبع بفكره وآرائه ، ومشى كثيراً على منهجه واختياراته ، إلاَّ أن هذا لم يمنعه من أن ينقح ويحوِّر ، ويضيف ويطوِّر حتى صار صاحب الخطوة الثانية بعد شيخه في مسيرة علم أصول الفقه عموماً ، وفي العناية بمقاصد الشريعة على وجه الخصوص ، حيث تكلم فيها بشكل أكثر إحكاماً وتنقيحاً من سلفه ، فضلاً عن أنه فَصَّل ما أجمله أبو المعالي في تقسيم المصالح الشرعية حسب درجة قوتها ووضوحها « إلى ما هي في رتبة الضرورات ، وإلى ما هي في رتبة الحاجات ، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضًا عن رتبة الحاجات ، ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها »[2].

---

(١) البرهان (٢/١١٥١).

(٢) انظر : المستصفى من علم الأصول ، لأبي حامد الغزالي ، ص١٤٧.

وقد جاء تقسيم الغزالي لهذه المصالح على درجة كبيرة من الوضوح والتفصيل ، مع إبرازه لما بين المراتب الثلاث من تفاوت ، وإعطائه الأمثلة[1] الكافية لكل مرتبة ، ولمكملات كل مرتبة منها ، بما يساعد ـ إلى حد ما ـ في الترجيح عند تعارضها ، فضلاً عن الجمع بين درجاتها المتفاوتة والمتداخلة .

وربط الغزالي بين المصلحة ومقاصد الشريعة حيث جعل الأولى مناط الثانية ، كغيره من علماء الأصول ، فقال : « نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع »[2] ، ثم قرَّر في نهاية بحثه للمصلحة المرسلة أن « كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع ، فهي باطلة مطَّرَحة ، ومن صار إليها فقد شرع ، كما أن من استحسن فقد شرع . وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول ، لكنه لا يُسَمَّى قياساً ، بل مصلحة مرسلة »[3] ، ثم يؤكد وجوب اتباع المصلحة المستندة إلى مقاصد الشرع فقال : « وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة »[4] .

---

(١) للوقوف على هذه الأمثلة انظر : المستصفى ، ص١٧٥ ـ ١٧٨.

(٢) المستصفى ، ص ١٧٤.

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٩.

(٤) المرجع السابق .

ما تميز به الغزالي في بحث المقاصد :

انفرد الغزالي عن سابقيه في اشتراطه لاعتبار المصلحة أن تكون ضرورية قطعية كلية[1] ، وذلك ليخرج عن مجال الاختلاف في اعتبارها ، وليتحقق اندراجها تحت مقاصد الشريعة وقواعدها .

وزاد الغزالي على شيخه في إيراد الأمثلة المختلفة التي تبيِّن مراد الشارع من اعتبار الكليات الخمس ، وأثبت ضمنياً ضرورة الترتيب بينها عند التعارض ، ووجوب تقديم الأهم منها فالمهم على النحو الذي أثبته الاستقراء والتتبع لموارد الشريعة وجزئياتها ، ومن ثَمَّ فهو يقرر أن « مقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو : أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، وماهم »[2] وبعد أن ضرب الأمثلة لكل أصل من هذه الأصول الخمسة يضيف الغزالي في عبارة حاسمة جامعة ، وبشكل لم يُسْبَقْ إليه أنه « يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل ، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر ، والقتل ، والزنا ، والسرقة ، وشرب المسكر »[3].

---

(١) المستصفى ، ص ١٧٦. ومراده بالضرورية : هو أن تنطوي على المحافظة لإحدى الكليات الخمس : الدين ، أو النفس ، أو العقل ، أو النسل ، أو المال . والقطعية : هي التي يجزم بحصول المصلحة فيها . والكلية : هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين . انظر : المستصفى ، ص ١٧٦ ، وأصول الفقه الإسلامي للزحيلي (٢/٧٥٩).

(٢) المستصفى ، ص١٧٤.

(٣) المرجع السابق .

وبعد هذا الوضوح والتنقيح لما يمكن أن يسمى بمبادئ مقاصد الشريعة ، أصبح الغزالي قبلة لمن جاء بعده من الأصوليين ، فأخذوا يدورون في فلكه بالشرح والتهذيب دون زيادة تذكر في هذا المضمار حتى جاء الشاطبي صاحب الخطوة الثالثة والهامة في مقاصد الشريعة .

٣ ـ ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)[١]:

نستطيع أن نتبين أثر المقاصد في فكر ابن رشد ، ومن ثَمَّ أثره في إثراء شجرة المقاصد على وجه العموم ، وذلك من خلال توجهه العام في تأصيله لكثير من المسائل الفقهية وإرجاعه هذه المسائل إلى قواعد المقاصد التي تحكم كثيرًا من الجزئيات ، ومن ذلك :

أ ـ إرجاعه الأحكام الشرعية إلى دائرة التعبد أو التعليل ، وتنبيهه على التفريق بين الاجتهادات والترجيحات الفقهية .

وهو لم يقصر تعليل الأحكام وبيان معقوليتها على ما سوى العبادات ، من معاملات وعادات ومناكحات وجنايات ، وإنما أجرى نظره التعليلي في أحكام العبادات كإجرائه فيما سواها من المجالات التشريعية الأخرى ،

---

(١) هو أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ، المعروف بالحفيد ، وُلد سنة ٥٢٠هـ ، فقيه وفيلسوف وطبيب ، تولى القضاء بقرطبة ، توفي سنة ٥٩٥هـ. وله مؤلفات فريدة ، منها : « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » في الفقه ، و« الكليات » في الطب . انظر : (التكملة لابن الأبار ٢/٥٥٣ ، سير أعلام النبلاء ٢١/٣٠٧ ، شذرات الذهب ٤/٣٢٠).

ولذلك وقف عند كثير من أحكام العبادات لينبه على حكمتها والغرض من شرعها ، وليبيّن ما قد ترتب أو يمكن أن يترتب على القول بهذا التعليل أو عدم القول به[1].

ب ـ اعتباره المآل في الأحكام ، حيث يوجب النظر في المآلات ويوجه الأحكام تبعاً لذلك ، فقد تأخذ المسألة الواحدة حكمين باعتبار حالها وباعتبار ما يؤول إليه الحكم من نتائج وتطورات. فإذا ترجح حصول فارق مؤثر بين الحال والمآل وجب النظر في هذا المآل وأخذه بعين الاعتبار في تقرير الحكم[2].

ج ـ اعتباره القياس المرسل[3] أحد الأدلة الكلية التي يعوّل عليها عند فقدان النص المخصوص .

وقد خرّج به كثيراً من المسائل ـ خاصةً عند المالكية ـ مثل دوران حكم النكاح بين الوجوب والندب والإباحة بحسب حال المكلف[4]، وتخصيص

---

(١) انظر : بداية المجتهد (٦٤/١) حيث بيّن أن الطهارة تتردد بين التعبد والتعليل ، وفي (٤٥٣/١) حكى اختلاف الفقهاء في الزكاة ، هل هي من قبيل التعبد فيجب الوقوف عند المنصوص ويلزم إخراجها من جنس المال ؟ أم هي مما يدخلها التعليل فيجوز إخراج القيمة ؟

(٢) انظر : بداية المجتهد (٣٠٤/٢).

(٣) القياس المرسل : هو قياس لا يستند إلى أصل واحد ومثال معين من الشرع يقاس عليه ويهتدى به ، بل هو القياس والاعتبار بالتوجهات العامة والمقاصد العامة للشريعة لتقرير ما يحققها ويخدمها من الأحكام الاجتهادية . وهو بهذا المعنى أصل المصلحة المرسلة أو الاستصلاح كما سماه الإمام الغزالي . انظر : المستصفى (١٣٩/٢).

(٤) انظر : بداية المجتهد (٨/٢).

تغريب الزاني غير المحصن بالرجل دون المرأة بالنظر المصلحي ، لأن المرأة تعرَّض بالغربة لأكثر من الزنا[1] . وغير ذلك من الأمثلة .

أما بخصوص المقاصد العامة للشريعة فلم نقف له على كلام خاص بالكليات الخمس أو بمراتبها الثلاث ، وإنما نثر في كتبه إشارات وإضاءات عن المقاصد والأسس العامة للشريعة الإسلامية ، خاصةً الأخلاقية منها .

ومن أهم تلك الإشارات :

ما أورده في خاتمة كتاب (بداية المجتهد) ، حيث لخص مقاصد الأعمال الشرعية العملية في كون مقصودها الأساسي هو تحقيق « الفضائل النفسانية . . . »[2] التي ترمي إلى جعل المكلف قائماً بشكر من يجب شكره وتعظيم من يجب تعظيمه ، مثلما يتجلى ذلك في أحكام العبادات ، أو ترمي إلى جعله متخلقاً بخلق العفة ، ويتجلى ذلك في الأحكام الخاصة بالطعام والشراب والنكاح ، أو ترمي إلى تحقيق العدل في الأموال والأبدان ، كما في أحكام العقوبات والحروب ، قال : « لأن هذه كلها يطلب بها العدل »[3]. ثم قال : « ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها ، وهي التي يقصد بها طلبُ الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل ، وكذلك الأمر في الصدقات »[4]، وقد ختم كتابه (البداية) بالعبارة التي قال

---

(١) انظر : بداية المجتهد (٢/٨٥).

(٢) بداية المجتهد (٢/٧٥٠).

(٣) المصدر السابق (٢/٧٥١).

(٤) المرجع السابق (٢/٧٥١).

فيها : « والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل »[1].

ومن أقواله الجامعة في باب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ما جاء في كتابه (فصل المقال) ، حيث قال رحمه الله : « وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق ».

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي .

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة ، وتَجنُّبُ الأفعال التي تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى « العلم العملي » . وهذه تنقسم قسمين : أحدهما أفعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى « الفقه » ، والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها . والعلم بهذه هو الذي يسمى « الزهد » و « علوم الآخرة » ، وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه »[2].

وبهذين النصين المتشابهين المتكاملين يلفت القاضي أبو الوليد انتباهنا إلى جوانب هامة من المقاصد العليا للشريعة الإسلامية ، وأعني بها مقاصدها التربوية والتعليمية والخُلقية . وهي مقاصد منصوص عليها أو مشار إليها في

---

(١) بداية المجتهد (٢/٧٥١) .

(٢) فصل المقال (٤٩ ـ ٥٠) ، ويظهر أن كتاب أبي حامد الذي يشير إليه ، هو (إحياء علوم الدين).

نصوص عديدة من الكتاب العزيز والسنة الشريفة ، كقوله تعالى : ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ** ﴾[1]، وقوله ﷺ : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »[2].

٤ - سيف الدين الآمدي (ت ٦١٣هـ):

يكمل الآمدي مسيرة الغزالي في بناء صرح المقاصد الشرعية ، ويزيد عليه بأن أدخل المقاصد في باب الترجيحات ، وخصوصًا في الترجيح بين الأقيسة المتعارضة ، وهو ما اعتمده الأصوليون فيما بعد في ترجيحاتهم[3].

فقد نص على ترجيح المقاصد الضرورية على الحاجية ، وترجيح هذه على التحسينية ، كما رجح المصالح الأصلية على مكملاتها ، وكذا مكملات الضروريات على مكملات الحاجيات[4].

ومما زاده الآمدي في هذا الباب على سابقيه عرضه لبيان كيفية ترتيب الضروريات الخمس والترجيح بينها بناءً على ذلك الترتيب ، الذي دافع عنه ، وردَّ المشكلات الواردة عليه كما سنتبين ذلك في الفصل الثالث عندما نتعرض للترتيب بين الكليات الخمس .

---

(١) سورة الجمعة ، الآية ٢.

(٢) سيأتي تخريجه . وانظر : المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد ، بحث للدكتور/ أحمد الريسوني في مؤتمر العطاء الفكري لابن رشد ، ص٤٥ ، ٤٦.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي (٣٨٤/٤).

(٤) المرجع السابق (٣٨٤/٤ ، ٣٨٥).

الآمدي وحصر الضروريات الخمس :

مما يُحسب للآمدي في هذا الصدد أنه نص صراحةً على كون الضروريات منحصرة في هذه الخمس ، فنراه يقول : « والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع ، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة »[1].

٥ ـ العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ):

ونحن عندما نذكر العز بن عبد السلام يرد إلى خاطرنا كتابه القيم الذي اشتهر به بين العلماء ، واستحق أن ينال به قصب السبق بين علماء عصره فيكون سلطانهم في هذا المضمار ، وكتابه هذا هو « قواعد الأحكام في مصالح الأنام »، وهو كتاب يكاد يكون خاصّاً في مقاصد الشريعة ، حيث بناه على التفصيل والإسهاب في بيان مصالح الأحكام في الدارين ، وكذا المفاسد الناتجة عن عدم امتثال أوامر الشرع ، حتى خلص في كتابه إلى أن الشريعة إنما جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد ، وهو مناط الكلام عن مقاصد الشريعة الذي نحن بصدده .

وقد أفصح العز عن الغاية من تأليفه هذا الكتاب فقال : « الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات ليسعي العباد في تحصيلها ، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها ، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خير منها ، وبيان ما يُقَدَّم من بعض المصالح على

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي (١٨٥/٣).

بعض ، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه »[1].

ثم ينص العز على مقصد الشارع من تشريع الأحكام فيقول : « والشريعة كلها مصالح : إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح ، فإذا سمعت الله يقول : ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه فلا تجد إلاَّ خيراً يحثك عليه ، أو شرّاً يزجرك عنه ، أو جمعاً بين الحث والزجر ، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثّاً على اجتناب المفاسد ، وما في بعض الأحكام من المصالح حثّاً على إتيان المصالح »[2].

المصالح والمفاسد هما مناط الأحكام :

والعز ممن يرون أن الشريعة الإسلامية كلها معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد ، سواء منها ما ورد منصوصاً على علته أو ما لم ينص عليه. فما نص على تعليله فيه تنبيه على ما لم ينص عليه ، ويوضح هذا بقوله : « التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم ، والله غني عن عبادة الكل ، لا تنفعه طاعة الطائعين ، ولا تضره معصية العاصين »[3].

ويعرض العز للمراتب الثلاث التي يحافظ من خلالها على الكليات الخمس التي ذكرناها سابقاً ويبين أنه بحفظها تستقيم الدنيا وتجلب المصالح

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، للعز بن عبد السلام (١/٩).

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق (٢/٦٢).

المرجوة فيها ، ولذلك يقول : « فمصالح الآخرة : الحصول على الثواب ، والنجاة من العقاب ، ومفاسدها : الحصول على العقاب ، وفوات الثواب . . . وأما مصالح الدنيا : فما تدعو إليه الضرورات أو الحاجات أو التتمات والمكملات . وأما مفاسدها : ففوات ذلك بالحصول على أضداده »[1].

ويبين المقاصد الكلية لبعض جوانب التشريع ، ومن ذلك تحديده للمقصود بالعبادات ، فيقول : « والمقصود من العبادات كلها : إجلال الإله وتعظيمه ومهابته والتوكل عليه ، والتفويض إليه ، وكفى بمعرفته ومعرفة صفاته شرفاً »[2].

وأما التعليلات والمقاصد الجزئية للأحكام الشرعية فهي أكثر من أن تحصى في كتابه ، وهو في هذا الباب نسيج وحده ، سواء عن السابقين عليه أو عن اللاحقين له ، وأظهر دليل على ذلك هو الفصل الذي عقده في هذا الكتاب تحت عنوان : (قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها)[3]، وقد صدره بقوله : « اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه ؛ فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة ، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك

---

(١) قواعد الأحكام (٢/٦٢) .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق (٢/١٢٢ ـ ١٣١).

المصلحة في كل تصرف ، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به ؛ بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره نظراً إلى مصلحة البابين . . . ولذلك شرط التوقيت في الإجارة والمساقاة[1] والمزارعة[2] ، ولو وقع التوقيت في النكاح لأفسده لمنافاته لمقصوده »[3].

هذا نموذج لما عند الرجل من الكلام عن المقاصد ، وسنعرض لشيء من آرائه في ثنايا الكلام عن ترتيب الكليات الخمس عند التعارض فيما بينها ، وذلك في الفصل الثالث من هذا الباب .

٥ ـ شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ):

باعتبار القرافي تلميذاً للعز بن عبد السلام فإنه لا يكاد يخرج عما قاله شيخه ، غير أن كلامه حول المقاصد كان أكثر دقة وضبطاً وتحريراً وتنظيماً للقواعد والنظريات ، ويكفينا أن نشير ـ في هذا الصدد ـ إلى كتابه (الفروق) الذي يعد بحق ثروة من قواعد المقاصد العامة المشتملة على أسرار الشرع وحِكَمه ، وقد امتاز القرافي في هذا الكتاب ببيانه الفروق بين القواعد وليس بين الفروع ، فكان لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى من الجزئيات والمسائل .

---

(١) المساقاة : دفع الشجر إلى من يصلحه بجزء من ثمره. انظر: التعريفات للجرجاني ، ص٢٧١.

(٢) المزارعة : العمل في الأرض ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك. انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، لابن حجر العسقلاني (١٢/٥).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، للعز بن عبد السلام (١٢٢/٢).

وقد صدر القرافي في كتابه عن قواعد كلية ترتكز على رعاية المصالح ودرء المفاسد ، وكيفية الترجيح بينهما عند التعارض ، بل وإظهار التفاوت بين الأوامر من حيث المصلحة وبين النواهي من حيث المفسدة ، فقد بيَّن أن الأوامر تتبع المصالح ، والنواهي تتبع المفاسد ، والمصلحة إن كانت في أعلى الرتب يترتب عليها الوجوب ، وإن كانت في أدنى الرتب يترتب عليها الندب . ثم إن المصلحة ترتقي ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب الذي يشبه أدنى مراتب الوجوب ، وهذا الاعتبار بعينه في المفسدة بحسب التحريم والكراهة .

فعلى هذا المصلحة التي تصلح للوجوب لا تصلح للندب ، لا سيما المرتبة الدنيا من الندب ، وكيف لا ، وقد رُتِّب العقاب على ترك المصلحة التي للوجوب . وكذا الأمر أيضاً من حيث المفاسد ، فقد رُتِّب العقاب على فاعل الحرام دون الكراهة .

وتأسيساً على هذه القاعدة فرق القرافي بين الواجبات بطريق النذر ، وبين الواجبات بإيجاب الله تعالى ، يعني من حيث المصلحة[1].

وكذلك فرّق بين قاعدة ما يشترط فيه العدالة وبين ما لا يشترط فيه ، من خلال ما يقع منها في المراتب الثلاث لمقاصد الشريعة (الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات) ولكنه سمى التحسينيات بالتتمات ، فيقول : « اعلم أنه قد تقرر في أصول الفقه أن المصلحة إما في محل الضروريات ، وإما

---

(١) انظر : الفروق (٣/٩٤).

في محل الحاجيات ، وإما في محل التتمات . . . والفرق هاهنا بين ما يشترط فيه العدالة مما لا يشترط مبني على هذه القاعدة . فاشتراط العدالة في محل الضرورة كالشهادة ، فإن الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم عن الضياع . . وكذلك الولايات العامة كالإمامة والقضاء . . ولو فُوِّضت لمن لا يوثق به لضاعت المصالح وكثرت المفاسد .

ومحل الحاجات كالإمامة في الصلاة ، فإن الأئمة شفعاء ، والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع عند المشفوع عنده وإلا لا تقبل شفاعته ، فيشترط فيهم العدالة .

ومحل التتمات كالولاية في النكاح فإنها تتمة ، وليست بحاجية بسبب أن الوازع الطبيعي في الشفقة على المولى عليها يمنع من الوقوع في العار والسعي في الإضرار ، فقرب عدم اشتراط العدالة »[1].

وبهذا نتبين كيف أثّر القرافي في فكر الشاطبي المقاصدي ، خاصةً أنه كان دائم النظر في كتاب (الفروق) للقرافي ، حتى إنه كان يدرسه ويطالعه[2]. ولا غرو في ذلك فالقرافي من مشاهير المذهب المالكي .

أما بخصوص الكليات الخمس فقد ذكرها القرافي في كتبه الأصولية على سبيل الإجمال وبما يتفق مع طبيعة كتب الأصول من الضغط والإيجاز ،

---

(١) الفروق (٤/٣٤ ، ٣٥).

(٢) انظر : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، للريسوني ، ص٢٧٢.

فقال : « الكليات الخمس ، وهي : حفظ النفوس ، والأديان ، والأنساب ، والعقول ، والأموال . وقيل : الأعراض »[1].

هذا فضلاً عما أورده القرافي من قواعد فقهية عامة مشربة بمقصود الشرع في كتابه القيم « الذخيرة » في الفقه المالكي ، مما يجعله في مصاف المؤثرين في الفكر المقاصدي ، ويُعد شجرة ذات جذور راسخة في حديقة المقاصد الوارفة .

٧ ـ أحمد بن تيمية الحنبلي (ت ٧٢٨هـ)[2]:

فقد مُلئت مصنفاته بالكلام عن الشريعة وأحكامها ومقاصدها ، وإبراز مصالحها ، ومفاسد مخالفتها ، واستنباط بعض أسرار التشريع من خلال المقاصد الجزئية في الأوامر والنواهي ، وأكثر مصنفاته تعرضاً لذلك كتاب « مجموع الفتاوى » الذي غُصَّ بالكثير من هذه المسائل .

ومما أثبته وأكد عليه في كتابه هذا : « أن الشريعة جاءت بتحصيل

---

(١) شرح تنقيح الفصول ، ص٣٩١.

(٢) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي ، كان بحراً في العلوم محيطاً بالفنون والمعارف النقلية والعقلية ، وكان صالحاً تقياً ورعاً مجاهداً ، كان له منازعات مع علماء زمانه من أصحاب المذاهب الأربعة وابتلي بسبب ذلك بالسجن ، توفي سنة ٧٢٨هـ ، وله مصنفات عديدة ، منها : مجموع الفتاوى ، والسياسة الشرعية ، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام ، ودرء تعارض العقل والنقل . انظر : البدر الطالع (٦٣/١)، طبقات المفسرين للداودي (٤٥/١)، فوات الوفيات (٦٢/١).

المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفاسد وتقليلها ، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين ، وتحصِّل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما »[1] .

وقد أكثر ابن تيمية القول في تعلق الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وبث ذلك في مواضع كثيرة من كتابه المذكور[2] .

اعتراض ابن تيمية على حصر الضروريات في الخمس المذكورة :

الجديد عند ابن تيمية في مسألة المقاصد هو اعتراضه على الأصوليين في حصرهم لمقاصد الشريعة في الكليات الخمس المعروفة ، حيث يرى أن هذا الحصر يفوِّت مقاصد سامية عظيمة في الشريعة ، وهي لا تقل أهمية عن هذه الخمس المذكورة ، ولذلك نراه يُعَرِّض بقول الأصوليين ، إلاَّ أن كلامه جاء عاماً بعيداً عن التحقيق والتدقيق الموجودين عند محققي الأصول الذين سلف ذكرهم فنراه يقول : « . . . وقوم من الخائضين في أصول الفقه ، وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة ، إذا تكلموا في المناسبة ، وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ، ودفع مضارهم ، ورأوا أن المصلحة نوعان : أخروية ، ودنيوية ، فجعلوا الأخروية : ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحِكَم ، وجعلوا الدنيوية : ما تضمن حفظ الدماء ، والأموال ، والفروج ، والعقول ، والدين الظاهر .

---

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية (٢٠/٤٨).

(٢) انظر على سبيل المثال : مجموع الفتاوى (٢٨/٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٦٢٠).

وأعرضوا عن العبادات الباطنية والظاهرة من أنـواع المعـارف بـالله تعـالى وملائكتـه وكتبـه ورسـله ، وأحـوال القلـوب وأعمالهـا : كمحبـة الله ، وخشيته ، وإخلاص الدين له ، والتوكل عليه ، والرجاء لرحمته ، ودعائـه ، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيـا والآخـرة ، وكذلـك فيمـا شرعـه مـن الوفـاء بالعـهود ، وصلـة الأرحـام ، وحقـوق الممـاليك والجـيران ، وحقـوق المسلمين بعضهم على بعض ، وغير ذلك من أنواع ما أمـر بـه ونهـى عنـه ، حفظاً للأحوال السَّنية ، وتهذيب الأخلاق ، ويتبين أن هذا جزء مـن أجـزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح »[1].

وظلت المقاصد الشرعية تدور في هذا الفلك ولا تخرج عنـه عنـد العلمـاء والدارسين حتى جاء :

٨ ـ أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ):

فخصص الجزء الثاني من كتاب (الموافقـات) لمـا يمكـن أن يسـمى بعلـم المقاصد ، حيث وسَّع مجاله ، وعمق مباحثه ، وقفز به قفزة جعلت كثيرًا من علماء العصر الحديث يعدونه مبتدعاً ومنشئاً لهذا العلم ، ومن ثم عدوه مجـدِّداً على مستوى الفكر الإسلامي .

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/٢٣٤). وما اعترض به ابن تيميـة مـن حصـر الضروريـات في الخمـس المذكـورة لا ينتـهض عنـد الاحتجـاج ، خاصـةً وأن مـا أثـاره مـن مقـاصد جديـدة يمكـن أن تندرج تحت عموم الكليات الخمس مـن خـلال العلاقـة بـين هـذه الكليـات في مراتبـها الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية ، كمـا سنبين ذلـك في المبحـث الثـاني مـن الفصـل الثالث لهذا الباب .

وحتى نقف على مكانة الشاطبي في هذه المسألة لابد من الوقوف على أقوال هؤلاء العلماء في جهود الشاطبي وطول نَفَسه في علم المقاصد.

أقوال العلماء المُحْدَثين في المقاصد عند الشاطبي :

١ ـ يقول الشيخ عبد الله دراز الذي اعتنى بتحقيق كتاب الموافقات ، وعلَّق عليه تعليقات مفيدة تدل على دراسته الجيدة لهذا الكتاب ـ يقول : « هكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً هو شطر هذا العلم ، الباحث عن أحد ركنيه ، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص ، وإنشاء هذه العمارة الكبرى ، في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل »[١].

ثم يقول : « لم تقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن عند حد تأصيل القواعد ، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة ؛ بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائها إلى استخراج درر غوال ، لها أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول »[٢].

٢ ـ ويذكر الشيخ محمد الخضري أن صنيع الشاطبي في موافقاته ألصق بشق الاجتهاد منه بمسائل أصول الفقه النظرية ، ومن ثَمَّ فالمجتهدون أحوج إليه ، لأنه يسعفهم في استخراج الأحكام ، وخصوصاً في القضايا الجديدة

---

(١) مقدمة دراز للموافقات (٦/١).

(٢) المصدر السابق (٧/١).

غير المنصوص عليها في الكتاب أو السنة أو المتفق عليها في الإجماع ، باعتبار النظر إلى هذه المقاصد مما يوسع دائرة القياس والاجتهاد . يقول الشيخ الخضري : « ومن الغريب أنه على كثرة ما كُتب في أصول الفقه لم يُعْنَ أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع ، وهي التي تكون أساساً لدليل القياس ؛ لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعاً .

وهذه العلل منها ما نصَّ الشارع على اعتباره ، ومنها ما ثبت عنده اعتبارُه في تشريعه . ومع أن هذه القواعد ينبغي أن يُبْذَلَ الجهد في توضيحها وتقريرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين ، والاشتغالُ بها خيرٌ مِنْ قَتْلِ الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي ، ولعلهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه ألصق . وأحسنُ من رأيته كتب في ذلك أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، المتوفى سنة ٧٨٠هـ[١] ، في كتابه الذي سماه (الموافقات) ، وهو كتاب عظيم الفائدة ، سهل العبارة ، لا يجد الإنسان معه حاجة إلى غيره »[٢] .

٣ ـ أما عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فالشاطبي هو « الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين »[٣] ، ويذهب ابنه محمد الفاضل بن عاشور إلى

(١) الصحيح ما أثبتناه فيما سبق أنه توفي سنة ٧٩٠هـ.

(٢) أصول الفقه ، للشيخ محمد الخضري ، ص١٢.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص٨.

أن عمل الشاطبي في الموافقات يُعَدُّ « هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية ، استطاع أن يشرف منه إلى مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته ، قَلَّ من اهتدى إليها قبله ، فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه »[1].

٤ ـ بينما يرى أحمد أمين أن الشاطبي « سلك طريقة مخالفة لطرائق أهل المشرق جميعاً ، فكان أسلوبه أيسر وألطف ، كما جاء بمباحث جديدة لم يعرفها الناس »[2].

٥ ـ ويوازن الشيخ عبد المتعال الصعيدي بين الشاطبي في ابتداعه علم المقاصد ، وبين الشافعي في ابتداعه علم الأصول ، فيقول : « بهذا يكون للشاطبي ذلك الفضل الكبير بعد الإمام الشافعي ، لأنه سبق هذا العصر الحديث بمراعاة ما يسمى فيه روح الشريعة ، أو روح القانون ، وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة »[3].

وحتى نوثِّق آراء هؤلاء العلماء لابد لنا من الرجوع إلى رأي الشاطبي نفسه في قضية المقاصد ، ليكشف لنا النقاب عن مجهوده الحقيقي في هذه المسألة ، فنراه يقول : « فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار ، وعمى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار ، وغَرَّ الظانَّ أنه شيء ما سُمِع

---

(١) أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ، ص٧٦.

(٢) ظهر الإسلام (٣/٥٥).

(٣) المجددون في الإسلام ، ص٢٣٤.

بمثله ، ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله ، أو شُكل بشكله ، وَحسْبُك من شرٍّ سَمَاعُه ، ومن كل بِدْع في الشريعة ابتداعه ، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار ، ولا تَرمِ بمظنة الفائدة على غير اعتبار »[1].

ما تميز به الشاطبي في بحث المقاصد :

الجديد عند الشاطبي في مقاصد الشريعة على وجه الإجمال أمران :

أحدهما : استقراؤه الحثيث ، وتتبُّعُهُ الدءوب لاستخراج مسائل المقاصد الشرعية من القرآن الكريم ، الذي كان أول مصادره على الإطلاق ، خصوصاً أنه يرى أن القواعد الكلية كلها مستمدة من القرآن ، وأن السنة ما هي إلاَّ مبينة ومفسرة لما أُجْمل فيه ، ولا يعني هذا أنه غفل عن مقتضيات الأحاديث النبوية في تدعيم بنائه المقاصديِّ ، بل إنه قد تكلم في كتابه (الموافقات) عن السنة من ناحيتين :

الأولى : أنها لا تستقل بتشريع إلاَّ وله أصل في القرآن تستند إليه. وقد ردّ عليه كثير من العلماء في هذه النقطة[2]، لما ترتب عليها من استثمار سيئ

(١) الموافقات (١/٢٥).

(٢) من الذين ناقشوا آراء الشاطبي في هذه المسألة العلامة الدكتور عبد الغني عبد الخالق حيث رد على الشُّبه التي يمكن أن تؤخذ وتفهم من كلام الشاطبي عن تأخُّر السنة عن الكتاب في الاعتبار . وخلص في نهاية بحثه إلى أن كلام الشاطبي في هذه المسألة موهم يحتاج إلى تحقيق ، لأنه ينأى بالشاطبي عن الآثار المترتبة على هذا القول . انظر : حجية السنة ، للمؤلف المذكور ، ص٤٤٨ ـ ٥٣٦.

لـدى أصحـاب الأهـواء المنحرفـة السـاعين إلى هـدم الشريعـة ، وخَلْـع ربقـة الإسلام من أعناقهم[1] .

الثانية : تناوله للسنة من الناحية التي يخدم بها الغرض الذي ألَّـف كتابـه من أجله ، وهو بيان المقاصد الشرعية ، واندراج الأحكام الجزئية الـواردة في السنة فيها ، وأن السنة مؤكدة لما ورد في القرآن من ذلك[2] .

ثانيهما : توسع هذه المسألة بمباحث جديدة لم يتعرض إليها من سـبقه من الذين اسـتعرضنا مصنفـاتهم في هـذا الفصـل ، ونخـص بـالذكر مـن هـذه المباحث الجديدة ثلاث مسائل سوف نتكلـم عنـها في غضـون هـذا البـاب ، وهي :

(١) مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة .

(٢) مقاصد الشريعة ورفع الموانع التي تعترض قطعية الأدلة اللفظية .

(٣) الترتيب المحكم بين الكليـات الخمـس في مراتبـها الثـلاث المذكـورة آنفاً .

ويبـدو أن الشـاطبي قـد لاقـى بعـض العنـاء في حصـر مسـائل المقـاصد

---

(١) فقد شاع بين هذه الطائفة عدم اعتبار حد الردة ، لأنه ثبت بخبر آحـاد في السـنة ، ولم يـأت في القرآن مع خطورته وأهميته . وغفل عنهـم أن الشاطبي كغـيره مـن علمـاء الإسـلام اسـتند في حد الردة إلى الإجماع المنعقد مـن لـدن الصحابـة حـتى يومنـا هـذا علـى وجـوب إعمـال قـول النـبي ﷺ : « مـن بـدل دينـه فـاقتلوه » أخرجـه البخـاري في صحيحـه. انظـر : فتـح الباري (٦/١٤٩) ، (١٢/٢٦٧ ـ ٢٧٢).

(٢) انظر : الموافقات (٤/٣ ـ ٨٦).

وتصنيفها وتقديمها في عمل مستقل عن قواعد أصول الفقه ، فنراه يذكر هذا العناء بقوله : « فلقد قَطَعَ (يقصد نفسه) في طلب هذا المقصود مهامه فِيحاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً ، ولاقى من وجوهه المعترضة جَهْماً وصبيحاً ، وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فإن شئتَ ألفيتَه لتعب السير طليحاً[1] ، أو لما حالفَ من العناء طريحاً ، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً . . . إلى أن مَنَّ الرب الكريم ، البَرُّ الرحيم ، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم ، فَبُعِثَتْ له أرواحُ تلك الجسوم ، وبدت مسمَّيَاتُ تلك الرسوم ، فَلاَحَ في أكنافها الحق واستبان ، وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان »[2].

ومع هذا فلم يفصل الشاطبي بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة ، إذ إنه كثيراً ما يُحيل إلى علم الأصول للاستزادة في مسألة ما ، لذلك نراه يطلق القول باطِّراد ـ في كتابه ـ بهذه العبارة : « وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا يُحتاج إلى ذكره هاهنا »[3]. ولذلك فكتابه ليس في علم الأصول كما هو بالطريقة المعهودة لدى الأصوليين ، ومن ثَمَّ فلا وجه للإنكار عليه في ذلك .

علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه :

أما علاقة مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه ، فإن عمل الأصوليين

---

(١) يقال : طَلَحَ طَلْحاً وَطَلاحاً : تعب من السير ونحوه . انظر : المعجم الوسيط (٢/٥٦١).

(٢) الموافقات (١/٢٢).

(٣) انظر على سبيل المثال : الموافقات (١/٤٥) ، (٢/١٥٠ ، ٢٨٦) ، (٣/٣٤١).

السابقين ـ على قلة كلامهم في المقاصد ـ يقتضي أنها قسم أو جزء من مبحث العلل في القياس .

ولكننا إذا نظرنا إلى مقاصد الشريعة من حيث مسائلها التي عرضها الشاطبي نجد أن علم المقاصد أثر من الآثار التراكمية لعلم الأصول ، بمعنى أننا لا نصل إلى المقاصد بدون استخدام أدوات علم الأصول ، ويتضح ذلك من صنيع الشاطبي في كيفية إثبات المقاصد الشرعية ، كما سنبيِّن ذلك في الصفحات التالية .

إذاً فعلم المقاصد هو الثمرة ، وعلم الأصول في الطريق الموصل إليه ، كالعلاقة بين المسبَّب والسبب .

إشكال والجواب عنه :

مما يشكل على مغايرة المقاصد الشرعية لعلم الأصول أنهما يعتبران من أدوات المجتهد عند الاجتهاد ، بدليل اعتبار الشاطبي المقاصدَ أحد ركني الاجتهاد مع اللغة العربية[١] .

ولكن هذه المشكلة تنفك عندما ندرك أن المقاصد الشرعية هي ما بعد أصول الفقه ، أو بعبارة أخرى هي ما ثبت من أصول الفقه على وجه القطع ، خاصةً وأن علم الأصول ليس كله قطعيًّا ، بينما المقاصد قطعية الحجية ، بدليل المنهج الذي بنيت عليه ، وهو الاستقراء المعنوي ، الذي سنعرض له في الفصل التالي .

---

(١) راجع : الموافقات (٤/١٠٥).

وإذا كان صنيع الشاطبي في كتابه يقتضي بناء المقاصد الشرعية على علم أصول الفقه ، فإنه لم يبيِّن لنا : هل هي قسم من هذا الأخير أو كالقسيم[1] فيما يُطْلَب للمجتهد .

وفي ذلك يقول الشاطبي في ختام كتابه : « وقد تم ـ والحمد لله ـ الغرضُ المقصود ، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود ، على أنه بقيت أشياء لم يسعْ إيرادُها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها ، وقَلَّ على كثرة التعطش إليها وُرَّادها ، فخشيت أن لا يَرِدُوا مواردَها ، وأن لا يَنظموا في سلك التحقيق شواردها ، فَثَنَيْتُ من جماح بيانها العِنان ، وأرحتُ من رسمها القلمَ والبنان .

على أن في أثناء الكتاب رموزًا مشيرة ، وأشعةً توضح من شمسها المنيرة ، فمن تَهَدَّى إليها رجا بحول الله الوصول ، ومَنْ لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف ، ويَقِفُهُ على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف »[2].

وتبين من هذا النص أن الشاطبي أراد أن يوفق ـ بقدر استطاعته ـ بين

---

(١) **قسم الشيء** : ما يكون مندرجاً تحته وأخص منه ، كالاسم ، فإنه أخص من الكلمة ومندرج تحتها .

وقسيم الشيء : هو ما يكون مقابلاً ومندرجًا معه تحت شيء آخر ، كالاسم ، فإنه مقابل للفعل ومندرجان تحت شيء آخر ، وهي الكلمة التي هي أعم منهما . انظر : التعريفات ، للجرجاني ، ص٢٢٤.

(٢) الموافقات (٤/٣٤٠).

كثير من المسائل التي اختلفت فيها آراء الفقهاء نظراً لاختلاف أصولهم التي هي أساس هذه المسائل ، فأراد الشاطبي أن يجمعهم تحت سقف أشمل من مظلة أصول الفقه ، فعمد إلى البحث في مقاصد الشريعة ، وسخّر جهده في إثبات قطعية هذه المقاصد الكلية بحيث لا يختلف عليها اثنان ، ولا يشذ عنها إلاَّ صاحب حقد أو نَصيرُ بهتان .

ولعل من أهم المباحث التي أجاد فيها الشاطبي في مقاصد الشريعة مبحث الكشف عن هذه المقاصد . فإذا كان العمل الفقهي متوقفاً في سداده على تحري المقاصد ، فإن الطرق التي توصل الفقيه إلى الوقوف على مقاصد الشارع تصبح بالغة الأهمية في العمل الفقهي .

ومن المهم ونحن بصدد الكلام عن طرق إثبات المقاصد الشرعية أن نفرق بين ما هو من المقاصد الكلية التي أثبتها الشاطبي بمنهجه الفريد من خلال الاستقراء المعنوي ، وبين المقاصد الجزئية أو القريبة التي تتعلق بأفراد الأحكام في الأبواب الفقهية ، حيث أثبت هذه الأخيرة بطرق أربعة تتفق في جزئيتها مع مراده من المقاصد الجزئية[1] .

---

(١) ولعل بهذه التفرقة يزول العجب الذي انتاب صاحب كتاب (نظرية المقاصد عند الشاطبي) ، عندما افتقد إيراد الشاطبي للاستقراء كطريقة خامسة من طرق إثبات المقاصد. انظر الكتاب المذكور ، لأحمد الريسوني ، ص٢٥١.

والغريب أنني وجدت المؤلف المذكور قد ذكر ـ ضمنياً ـ الفارق بين المقاصد الكلية والجزئية ، وذكر أيضاً أن الأولى ثبتت بالاستقراء ، بينما الأخرى ثبتت بباقي الطرق . فما أدري ما هو وجه العجب في ذلك ؟! انظر الكتاب المذكور ، ص٢٥٥.

إثبات المقاصد الشرعية بين الظاهرية والباطنية :

أثـارت طـرق الكشـف عـن المقـاصد مشكـلات كثـيرة أدت إلى نتـــائج خطيرة في الاستنباط الفقهي في القديم وفي الحديث ، ذلـك أن بعـض العلمـاء قرر أن السبيل إلى استكشاف المقاصد منحصرة في ظواهر النصـوص ، وأنهـا هي المعبرة وحدها عن مقاصد الشرع ، ولا يمكن أن تلتمس إلاَّ منها ، وكل بحث عنها في غيرها يَـؤُول إلى تَزَيُّـد في الديـن وتحكُّـم في صياغـة أحكامـه ، وهذه هي وجهة الظاهرية ، الذين بالغوا في الأخذ بهذا المذهب حتى منعوا « القـول بالقيـاس ، ويؤكـده مـا جـاء في ذم الـرأي والقيـاس »[1] ، وأوضـح الشاطبي أن القول بهذا الرأي « بإطلاق أخذ في طـرفٍ تَشْـهَدُ الشريعـة بأنـه ليس على إطلاقه كما قالوا »[2].

وانتهج آخرون وجهة مناقضة لهذه الوجهة ، فذهبوا إلى أن النصوص لها ظواهر وبواطن ، والمقاصد الحقيقية إنمـا هـي قائمـة في معـانٍ باطنـة ، بحيـث « لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفـة مقـاصد الشـارع . وهذا رأي كلِّ قاصد لإبطال الشريعة ، وهم الباطنية »[3] بأنواعها المختلفة .

وأدرج الشاطبي في هذا القسم الذين يلتفتون إلى معاني الألفـاظ « بحيـث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلاَّ بها على الإطلاق ، فإن خـالف النـص المعنـى

(١) الموافقات (٢/٣٩٢).

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

النظري اطُّرح وقُدِّمَ المعنى النظري . . . حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية . وهو رأي المتعمقين في القياس ، المقدِّمين له على النصوص »[١] .

وغنيٌّ عن القول أن الظاهرية والباطنية ليستا نزعتين تاريخيتين آلتا إلى الانقراض ؛ بل هما متجددتان في أثواب مختلفة عبر العصور ، وفي عصرنا هذا بعض التحققات لهما تظهر خاصةً فيما نشاهده عند بعضهم من جمود على ظواهر النصوص عند معالجة النوازل المستجدة لاستنباط حكم فقهي ينطبق عليها ؛ إذ ينبغي أن لا يستنبط ذلك الحكم على مقصد لم تدل عليه ظواهر النصوص ، ويكاد هؤلاء يَؤُولون بهذا الموقف إلى أن ينفوا عن الدين قدرته على الإيفاء بمصالح الإنسان في جميع العصور والأقطار[٢] .

وعلى النقيض من هذا المنهج نرى أصحاب الفكر الباطني الذين يتوهمون مقاصد تشتق من معانٍ لا صلة لها بالنصوص فَتُبْنَى عليها أحكام تَؤول إلى إهدار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وتعود بالبطلان على ما دلت عليه النصوص بوجه القطع .

وليست الدعوة المبدئية إلى تعديل الحدود وإباحة الربا والمساواة في الميراث بين الرجل والمرأة ، وغير ذلك مما هو في مقامها اعتباراً لمقصد

---

(١) الموافقات (٢/٣٩٢) . ويجب أن نلاحظ أن الشاطبي قد بيَّن أن الشق الأول من هذا القسم مآله إلى الكفر ، بعكس المتعمقين في القياس ، حيث اكتفى بتخطئة رأيهم ، واعتبره في طرف آخر من القسم الأول . راجع نفس المصدر ، ونفس المكان .

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ، لمحمد الطاهر بن عاشور ، ص٤٦.

(التقدمية) ومساوقة (روح العصر) إلاّ تحقيقات للنزعة الباطنية في الكشف عن مقاصد الشريعة[1].

اعتبار الشاطبي للمعنى واللفظ في إثبات المقاصد :

استشعر الشاطبي بثاقب بصره الآثار الوخيمة التي يمكن أن تترتب على الأخذ بقول الظاهرية على إطلاقه أو بقول المتعمقين في القياس ، ووجد أن المخرج من ذلك إنما هو بحصر طرق الكشف عن المقاصد الشرعية ، آخذاً في اعتباره منحى كلا الفريقين ، وانتهى من ذلك إلى اختيار منهج يقوم على « اعتبار الأمرين جميعاً ، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ، ولا بالعكس ، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض ، وهو الذي أَمَّهُ أكثر العلماء الراسخين ، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع »[2].

ولذلك عقد الشاطبي فصلاً في خاتمة الجزء الثاني خصصه للكشف عن المقاصد ترجم له بقوله : « فصل في بيان ما يعرف به مقصود الشارع من تشريع الأحكام »[3]، وقد جعله خاتمة لأنه اعتبر ما جاء فيه كالتلخيص المنظم لما جاء مبثوثاً من المعاني الجزئية في أثناء الكتاب ، فكان هذا الفصل بمثابة التنظير لكتاب المقاصد ، وهو ما عبَّر عنه المؤلف في فاتحة الفصل بقوله

---

(١) فصول من الفكر الإسلامي بالمغرب ، للدكتور عبد المجيد النجار ، ص١٤٥.

(٢) الموافقات (٢/٣٩٣).

(٣) المصدر السابق (٢/٣٩١).

« لا بد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتُعَرِّف بتمام المقصود فيه بحول الله ، فإن للقائل أن يقول : إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع ، فبماذا يُعْرَف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟ »[1].

وبعد أن يقرر الشاطبي المنهج العام الذي اختاره في البحث عن المقاصد ـ والذي يجمع فيه بين اعتبار اللفظ والمعنى معًا بحيث لا يخل أحدهما بالآخر ـ يعرض مسالك أربعة يتم بها تبيُّنُ المقاصد على وجه الحقيقة ، وهذه المسالك هي :

المسلك الأول : اعتبار مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي :

مما لا يختلف عليه أحد أن الأمر دال بذاته على أن المقصد وقوع المأمور به ، والنهي دال بذاته على أن المقصد الانتهاء عن المنهي عنه . وقد عقَّب الشاطبي على هذا المسلك بقوله : « فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلل والمصالح »[2].

وتقييده للأمر أو النهي ، الذي يستفاد منه قصد الشارع ، بالابتداء ، معناه : الذي قَصد الشارع الأمر به أو النهي عنه ابتداءً وأصالة ، ولم يؤت به تعضيداً لأمر ـ أو نهي ـ آخر ، وبعبارة أخرى احتراز من المقصود بالقصد الثاني .

(١) الموافقات (٢/٣٩١) .

(٢) المصدر السابق (٢/٣٩٣).

مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ **فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ** ﴾[1] « فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي ، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني ، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول ، كما نهى عن الربا والزنا مثلاً ، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به »[2] ، ومن هنا فلا يصح أن يستدل بهذه الآية على قصد الشارع إلى منع البيع ، بخلاف الأمر بالسعي ، فإنه يعبِّر عن قصد الشارع ويدل عليه .

والقيد الثاني ، وهو أن يكون الأمر ـ أو النهي ـ تصريحياً ، أراد به إخراج الأمر ـ أو النهي ـ الضمني ، لأنه لا يكون مقصوداً إلاَّ بالقصد الثاني ، على سبيل التعضيد والتأكيد للأمر ـ أو النهي ـ الصريح . ومن هذا الباب كل ما كان مطلوباً بقاعدة « ما لا يتم الواجب إلاَّ به » ، فإنه يعتبر من الوسائل لا من المقاصد ، أو هو من المقصود بالقصد الثاني التبعي ، كالأمر بإقامة الصلاة مع ما يستلزمها ، فالأمر بالصلاة صريح ، والأمر بأخذ مستلزماتها والقيام بها أمر ضمني ، فالأول مقصود بالقصد الأول ، والثاني مقصود بالقصد التبعي .

والشاطبي يقصد بما ذكر من هذا المسلك أن مقصد الشارع من ظاهر الأمر هو إيقاع المأمور به من جهة الانصياع للأمر الإلهي والتسليم له ،

---

(١) سورة الجمعة ، الآية ٩.

(٢) الموافقات (٢/٣٩٣).

ولذلك جعل الشاطبي ملتزم هـذا المسلك محققًا للغرض الإلهي في الأمـر أو النـهي ، فقـال : « مجـرد قصـد الامتثـال للأمـر أو النـهي أو الإذن كـافٍ في حصول كل غرض في التوجه إلى مجرد خطاب الشارع »[1].

علاقة هذا المسلك بمقام العبودية :

يربط الشاطبي بين الأخذ بهـذا المسـلك وبـين مرتبـة عـدم الالتفـات إلى المسبَّب ، ويثبت أن الآخذ بهذا المسلك إنما يتوجه « في القصد إلى السـبب ، تلبية للأمر لتحققه بمقام العبودية ، لأنه لما أُذن له في السبب أو أُمر به لبَّاه من حيث قَصْدُ الأمر في ذلك السبب »[2]، ومن ثم فصاحب هـذه المرتبـة يحصِّل غاية ما يرمي إليه القصد الشرعي في هذا الأمر ـ أو النـهي ـ ومـا تحقـق ذلـك إلاَّ « لأنه توخَّى قصد الشارع من غير نظر في غيره ، وقد علم قصده في تلك الأمور ، فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم ، فهو طالب للمسبَّب من طريق السبب ، وعالم بأن الله هو المسبِّب ، وهـو المبتلـي به ، ومتحقق في صدق التوجه به إليه ، فَقَصْدُهُ مطلـق وإن دخـل فيـه قصـد المسبَّب ، لكن ذلك كله منزه عن الأغيار ، مصفى من الأكدار »[3].

وما أجمله الشاطبي هنـا يفصلـه في موضـع آخـر ، شارحـاً كيـف يفـوز صاحب هـذه المرتبـة بغايـة مقصـود الشـرع في الأمـر ـ أو النـهي ـ سـواء مـا

---

(١) الموافقات (٢/١٩٦ ، ١٩٧).

(٢) المصدر السابق (١/٢٠٤ ، ٢٠٥).

(٣) المصدر السابق (١/٢٠٥).

علمه منه وما لم يعلمه ، وذلك أن ما أمر الله به ، فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ، وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله ، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد ، ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما ، فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ، ولأجلها أمر به ، والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله ، ولأجلها نهى عنه ، فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد ، وإن جهل تفاصيل ذلك[1].

ويتميز ممتثل الأمر ـ أو النهي ـ لمجرد الإذن دون النظر إلى مقصوده الظاهر ، بأن توجهه إليه « من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر ، لا من جهة أخرى ، فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها ، كل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله ، فإن كان المكلَّف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه ، كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له »[2].

ويترقى الشاطبي في الثناء على الآخذ بهذا المسلك حتى إنه ليجعله أقرب إلى الإخلاص والتفويض والتوكل على الله ، وكذلك التحقق بمقامي الصبر والشكر من غيره[3].

---

(١) الموافقات (١/٢١٣).

(٢) المصدر السابق (١/٢١١).

(٣) راجع : الموافقات (١/٢١٩-٢٢١).

ويشرح الشاطبي في موضع آخر كيف أن الآخذ بهذا المسلك متحقق بالعبودية ، جالب لمصلحتي الدنيا والآخرة « إذ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلاَّ خالقها وواضعها ، وليس للعبد بها علم إلاَّ من بعض الوجوه ، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له ، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها ، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً ، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة تُرْبي في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرِّها ، وكم من مدبِّرٍ أمراً لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا يجني منه ثمرة أصلاً ، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء ، فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين »[1].

وكأن الآخذ بهذا المسلك مندرج بعبوديته هذه تحت قول الله تعالىٰ : **﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ﴾**[2].

الشاطبي يقدم الصوفية على غيرهم :

وبهذا الاعتبار قدَّم الشاطبي الصوفية على غيرهم ، وذلك لشدة التصاقهم بمقاصد الشريعة ، نظرًا لامتثالهم للأوامر واجتنابهم النواهي ، عملاً بهذا المسلك كما سنُبيِّن ذلك في فصل التصوف إن شاء الله .

---

(١) الموافقات (٣٤٩/١).

(٢) سورة الشورى ، الآية ٢٠.

ولكن يجب أن نلاحظ الفارق بين الصوفية وغيرهم من جمهور العلماء وبين الظاهرية في أخذهم بهذا المسلك ، إذ الكل آخذ به ، إلاَّ أن الصوفية يأخذونه ولا ينكرون غيره من المسالك ، بل قد يأخذون ببعضها في بعض الأحوال أو الأوقات ، بينما الظاهرية يقتصرون عليه وحده دون غيره ، فضلاً عن أنهم يوجبون الأحكام التي جاءت عن طريقه سواء أكان هذا الوجوب على أنفسهم أم على غيرهم ؛ لأن المنزع عندهم واحد ، في حين أن الصوفية وجمهور العلماء يفرقون بين الأمر الذي للوجوب وغيره الذي للندب أو الإباحة من خلال قرائن الأحوال. والصوفية يختصون أو يخصون أنفسهم بأمر زائد وهو أن الأمر عندهم للوجوب ، ولكن يلزمون أنفسهم فحسب بهذا الرأي على سبيل التقرب إلى الله ، وإن كانوا كبقية العلماء يرون أن الأمر قد يكون للندب أو للإباحة وهو ما يُفْتُون به غيرهم[1].

المسلك الثاني : اعتبار علل الأمر والنهي :

فيقع البحث على هذه العلل ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟.

(١) راجع : الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية ، وهو على هامش الطبقات الكبرى ، وكلاهما للإمام عبد الوهاب بن أحمد الشعراني (١/٣٨).

وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه[1]. فإذا ما عُرفت عُرف بها مقصد الشارع فيقع العمل بمقتضاها أينما وجدت كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدود لمصلحة الازدجار . أما إذا لم تُعْلَم بعد البحث والاجتهاد فإن المقصد الشرعي يبقى غير معلوم تبعاً لذلك ، وفي هذه الصورة : إما أن يؤدي النظر إلى التوقف عن تعيين مقصد الشارع لعدم توفر الدليل عليه ، فيقع المزيد من البحث للوقوف على الدليل ، وغالب ما يكون هذا في المعاملات ، لأن الغالب فيها الالتفات إلى المعاني . وإما أن يؤدي النظر إلى التوقف عن تعيين المقصد مع الجزم بأن الحكم المنظور فيه لا ينبغي تعديته إلى غيره مما ليس فيه حكم؛ لأن المقصد وإن لم يعلم في ذاته ، فإنه يعلم أنه ليس مراداً في غير محله غالباً ، وغالباً ما يكون هذا في العبادات ، لأنها مبنية على التعبد ، وهو غير معقول المعنى على التفصيل ، ولذلك مَنَع مالك من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، وكذلك كل ما وجب الاقتصار على المنصوص عليه فيه[2].

ومما ينبغي ملاحظته هنا هو أن الشاطبي قد جعل علل الأحكام طريقاً لاكتشاف مقصد الشارع ، ولم يجعلها مقاصد في ذاتها ؛ إذ المقاصد في ذاتها

---

(١) الموافقات (٢/٣٩٤) ، ومسالك العلة عند الأصوليين هي: النص ، والإيماء والتنبيه ، والإجماع ، والمناسبة ، والسبر والتقسيم ، والشبه ، والدوران ، والطرد ، وتنقيح المناط. انظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، لبدر الدين الزركشي (٥/١٨٤ ـ ٢٥٦).

(٢) الموافقات (٢/٣٦٩).

هي مقتضى العلل من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه . وهذا هو الرابط بين هذا المسلك وسابقه ، حيث جعل مجرد الأمر - أو النهي - هنا طريقاً لمعرفة المقاصد . وليس مقصداً في ذاته ، بل المقاصد هي مقتضى إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه .

وقد ذكر الشاطبي في موضع آخر منهج التوسط بين المسلكين الأول والثاني ، حيث قال : « فالعمل بالظواهر . . . على تتبع وتغالٍ بعيد عن مقصود الشارع كما أن إهمالها إسراف أيضاً . . . فإذا ثبت هذا وعَمِل العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جارٍ على السنن القويم ، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصدره »[1].

المسلك الثالث : المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية :

للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة مؤكدة للمقصد الأصلي ، مثال ذلك النكاح ، فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طلب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ، من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النسل ، والتجمل بمال المرأة ، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو أخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك .

---

(١) الموافقات (١٥٤/٣).

فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح ، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه ، ومنه ما عُلم بدليل آخر ومسلك استقري من ذلك المنصوص .

وذلك أن ما نصَّ عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبِّت للمقصد الأصلي ، ومقوٍّ لحكمته ، ومستدعٍ لطلبه وإدامته ، ومستجلبٌ لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل .

« فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً .

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ، كما إذا نكحها ليُحلَّها لمن طلقها ثلاثاً ، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة على هذا السبيل ، وهو أشد في ظهور محافظة الشارع على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك »[1].

اعتراض والجواب عنه :

قد يتبادر إلى الذهن أن الشاطبي قد تناقض في هذا المسلك حيث أثبت

---

(١) الموافقات (٢/٣٩٦ ، ٣٩٧).

مقصود الشارع للمقاصد التابعة المؤكدة للمقصد الأصلي ، والداخلة تحته ، بينما اعتبر في المسلك الأول الأوامر - أو النواهي - التصريحية غير الضمنية ، وردَّ بسبب ذلك القاعدة التي تقول « ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب » ولم يُدْخلها في المسلك الأول .

ولكن عند التحقيق نجد أن المسلكين متعاضدان ، ويكمل الثالثُ منهما الأول ، وذلك لأن قاعدة « ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب » مقصودة بالقصد الثاني ، ولا يمنع هذا من وجوب مدلولها إذا كانت وسيلة لواجب آكد منها .

وكذلك : قاعدة « الأمر بالشيء نهي عن أضداده » أو العكس ، أحب الشاطبي أن يخرج من الخلاف الواقع بين الأصوليين فيها[1] ، فلم يضمنها المسلك الأول ، بل أخرجها بقيد (التصريحي) في الأوامر والنواهي ، لأن مراده هناك كان منصبّاً على المقاصد الأصلية ، بينما أدخلها في المسلك الثالث لأن غرضه فيها إثبات المقاصد التابعة ، والتأكيد على قصد الشارع إليها ، بشرط أن تكون مقوية ومؤكدة للمقصد الأصلي .

وبهذا يندفع الإشكال الذي أورده أحد الباحثين المعاصرين[2] على الشاطبي بسبب هذه النقطة .

---

(١) حيث خالف كل من إمام الحرمين والغزالي الأصوليين ، وقالوا : ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً . وهو اختيار ابن الحاجب أيضاً . انظر : الإبهاج بشرح المنهاج ، لابن السبكي (١/١٢٢).

(٢) وهو الأستاذ أحمد الريسوني في كتابه « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » ص٢٤٧.

ويؤكد الشاطبي على هذا المسلك في ثنايا كتابه وفي أكثر من موضع ، بحيث ربط مسائل الأصول بفكره المقاصدي ليعطيها صفة القطعية واليقين . فمثلاً : عندما تعرض لمبحث الرخصة والعزيمة ، اعتبر المقصود بالقصد الأول هو العزيمة ، وأما الرخصة فمقصودة بالقصد الثاني[1] ؛ لأن العزيمة تمثل المصلحة الكلية الأصلية للتشريع ، وأما الرخصة فجيء بها في مواطن الحرج بقصد رفعه ، وهذه مصلحة جزئية عارضة ، ومن هنا كانت « العزائم مطردة مع العادات الجارية ، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد »[2].

ومما ينبغي التنبُّه له أن الشاطبي اعتبر في موضع من كتابه أن المقاصد الأصلية هي الضروريات التي لا حظَّ للمكلَّف فيها ، بمعنى أنه ملزم بحفظها أَحَبَّ أم كره ، لذلك فهي مراعاة في كل ملة ، كما سبق القول ، بينما أكد أن المقاصد التابعة هي التي رُوعي فيها حظ المكلَّف ، وهي تشمل حاجياته وكمالياته[3]. وبذلك يتبين لنا ما سبق أن قررناه أن الشاطبي مَعْنِيٌّ هنا بالمقاصد الجزئية وطرق الكشف عنها ، في حين أن المقاصد الكلية جعل طريق الوصول إليها هو الاستقراء المعنوي .

---

(١) الموافقات (٣٥١/١).

(٢) المصدر السابق (٣٥٣/١).

(٣) المصدر السابق (١٧٦/٢ ، ١٧٧).

المسلك الرابع : السكوت عن شرع التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له :

وهو مسلك تعرف به مقاصد الشريعة في عدم الفعل لا في الفضل ، وذلك لأنه إذا سكت الشرع عن حكم مع وجود معنى يقتضي ذلك الحكم ، يكون ذلك السكوت مسلكاً يُعْلَم منه أن مقصد الشارع في عدم ذلك الحكم ، والسكوت هنا « كالنص على أن قصد الشارع أن لا يُزاد فيه ولا ينقص »[(١)].

ومثال هذا المسلك : سجود الشكر على مذهب مالك حيث سكت الشارع عن تشريع السجود شكراً لله على نعمة تحل بالإنسان ، مع توفر الداعي لهذا السجود ، فعُلم من ذلك أن مقصد الشريعة عدم السجود ، ويعتبر السجود بذلك زيادة في الدين .

ومثال ذلك أيضاً : سكوت الرسول ﷺ وعدم ورود فعل عنه في زكاة الخُضر والبقول مع قيام المعنى الداعي لذلك باعتبار مشابهتها لسائر المحاصيل الزراعية ، فهو مسلك يُعلم منه أن عدم الزكاة فيها مقصد شرعي ، وإجراء الزكاة فيها زيادة في الدين ، ونَزَّل الشاطبي « تَرْك نقل أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسُّنَّة القائمة في أن لا زكاة فيها »[(٢)]، ثم طبّق الشاطبي نفس المأخذ على سجدة الشكر وقال : « فكذلك ننزل

---

(١) الموافقات (٢/٤١٠).

(٢) المصدر السابق (٢/٤١٣).

ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيه »[1].

وخلص الشاطبي في نهاية كلامه عن هذا المسلك إلى « أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على مقصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان مقصوداً ، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فيبطل »[2].

العلاقة بين المقاصد والبدع :

الجديد في هذا المسلك عند الشاطبي أنه سخَّره ليرد به على أهل البدع ، الذين يتخذون عدم ورود الفعل عن النبي ﷺ أو عن صحابته ذريعة لابتداع ما يشاؤون في دين الله بحجة أنه كما لم يأت دليل على فعله ، لم يأت دليل أيضاً على النهي عنه .

والأصوليون قد عرضوا بشكل مختصر لهذه الجزئية في كتبهم عند كلامهم عن القاعدة التي تقول : « السكوت في مقام البيان يفيد الحصر »[3]، فأخذ الشاطبي هذه القاعدة وصاغها بطريقة أخرى وهي « السكوت مع قيام المقتضي للفعل » وجعل المخالف لهذه القاعدة مخالفاً لمقصود الشارع ، سواء أكانت مخالفته في العبادات أم في العاديات .

أما ما سكت عنه الشارع مع عدم وجود المقتضي لفعله ،

---

(١) الموافقات (٢/٤١٣) .

(٢) المصدر السابق (٢/٤١٣ ، ٤١٤).

(٣) حسن التفهم والدرك لمسألة الترك ، للسيد عبد الله بن الصديق الغماري ، ص١٠١.

خاصةً إذا كان من قبيل العاديات ، فقد أدخله في قسم المصالح المرسلة ، ووكل الحكم فيه إلى أنظار المجتهدين ، وقال عن هذا النوع من السكوت : « أن يسكت (أي الشارع) عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ، ولا موجب يقدر لأجله ، كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها »[1] ، وقد أرجع الشاطبي ما فعله السلف الصالح بعد النبي ﷺ إلى هذا القسم ، كجمع المصحف ، وتدوين العلم « وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله ﷺ ، ولم يكن من نوازل زمانه ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها »[2] .

أما العبادات فلم يُدخلها في هذا القسم ، لأنها مبنية على التوقيف على ما ورد عن الشارع ، ولهذا فقد اعتبر كل أمر جديد في العبادات ، سواء أكانت هيئات أم آداباً ، مما يخالف مقصود الشرع ، ومن ثَمَّ حكم ببدعيتها ، وأدخلها في حديث « كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار »[3] ، وهو ما بنى عليه كتابه الآخر (الاعتصام) الذي قاوم به أهل البدع .

---

(١) الموافقات (٢/٤٠٩).

(٢) المصدر السابق ، نفس المكان.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣/٣١٩ ، ٣٧١) ومسلم في صحيحه(٢/٥٩٢) كلاهما عن جابر بن عبد الله .

ولما كان هذا المسلك يشبه أن يؤدي إلى حرج متمثل في أن ما يؤدي إليه من عدم اعتبار المقاصد فيما سكت عنه الشرع يتناقض مع القول بالمصلحة المرسلة ، التي هي عمدة من مصادر المالكية في استنباط الأحكام ـ لما كان كذلك عقد الشاطبي في (الاعتصام) باباً يزيل هذا الحرج الموهم للتناقض ، وترجم له بقوله « الباب الثامن : في الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان »[1] ، بيَّن فيه ـ بناءً على منهجه واصطلاحه الخاص به فيه ـ الفرق بين البدعة التي تنشأ عن إهمال هذا المسلك في معرفة مقاصد الشريعة ، وبين المصالح المرسلة التي تُبْنى على ما يناسب التصرف العام للتشريع ، وتندرج تحت قواعده الكلية « وهو أصل صحيح إذا اعْتُبِرَ وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها »[2].

ومن هنا ربط الشاطبي بين المقاصد والبدع وبيَّن أن هذه الأخيرة هي التي تكر على المقاصد بالبطلان[3] ، وكثيراً ما نراه يُحيل من مسائل كتاب الاعتصام ـ باعتباره آخر مؤلفاته ـ إلى أصولها في كتاب الموافقات[4] ؛ بل وينقل عبارات بأكملها وبنفس الصيغة تقريباً من الموافقات إلى الاعتصام[5].

---

(١) الاعتصام ، للشاطبي (٢/١١١).

(٢) الموافقات (٢/٤١٤).

(٣) انظر : الاعتصام (٢/٣٩-٤٩).

(٤) انظر على سبيل المثال : الاعتصام (١/٣٦٤ ، ٣٦٥) ، في رده على بدعة الاجتماع للدعاء عقب الصلوات ، واستدلاله في ذلك بما أصله في المسلك الرابع هنا .

(٥) انظر على سبيل المثال : الاعتصام (١/٣١٤ ، ٣٤٢).

ولنا وقفة مع الشاطبي في حجية عدم ورود الفعل أو ما يمكن أن يسمى بالترك ، وذلك في المبحث الأخير من فصل البدعة .

هذا عن مسالك الكشف عن المقاصد الجزئية ، أما مقاصدها الكلية فموضعها الفصل التالي .

* * *

الفصل الثانـي
مقاصد الشريعة والأدلة اللفظية

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : مقاصد الشريعة وقطعية الأدلة اللفظية .

المبحث الثاني : ردُّ الشاطبي على موانع القطع فــي الأدلة اللفظية .



المبحث الأول
مقاصد الشريعة وقطعية الأدلة اللفظية

أسلفنا القول في الفصل السابق عن طرق الكشف عن المقاصد الجزئية للشريعة ونُثنِّي هنا بذكر المسلك الذي ثبتت به كليات الشريعة ومقاصدها الأصلية ، توطئة لبيان تفرُّد الشاطبي بهذا المسلك في الرد على الذين يثيرون الاحتمالات التي يمكن أن تعترض الأدلة النقلية فتخرجها من حيز القطعية إلى نطاق الظنية ، حتى وصل الأمر بالبعض منهم إلى إطلاق ألا قطع في الأدلة اللفظية ، تمهيدًا منهم لإهدار جانب عظيم من الشريعة إن لم يكن إهداراً كاملاً لها على المدى البعيد ، وهو ما سوف نبيِّنه في الشق الثاني من هذا الفصل عند الكلام عن الموانع المُخِلَّة بالقطع .

الاستقراء المعنوي وقطعية المقاصد :

لما أحس الشاطبي بخطورة القول بعدم قطعية الأدلة اللفظية ـ الذي روَّجه أصحاب الفكر المتحرر عن قيد الشريعة ـ أحب أن يستخلص منهجاً يسير عليه في كتابه ، قوامه الاعتماد على الاستقراء المعنوي ، الذي حاول من خلاله إثبات قطعية مقاصد الشريعة ، التي بحفظها تستقيم الحياة الدنيا ، ويدب النظام والعمران بين جنباتها ، وصولاً إلى التحقق بمقام الخلافة التي اختص الله عز وجل بها بني آدم دون غيرهم من المخلوقات ، مصداقاً لقول

الله تعالى : ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ** ﴾[1].

وبحفظ هذه المقاصد ـ أيضاً ـ يتفضل الله على خلقه بالنجاة والسعادة في الدار الآخرة .

ولذلك أحب الشاطبي أن يُلبس هذه المقاصد ثياباً لا يتأتى لأحد خرقها ، ولا يسع أحداً إنكارها ، فبنى كتابه (الموافقات) على منهج فريد ومسلك سديد ، يعز على أحد أن يزلزله ، وقد بيَّن ذلك في مقدمته بقوله : « ولما بدا من مكنون السر ما بدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد أوابده ، وأضم شواهده تفاصيل وجملاً ، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبيِّناً لا مجملاً ، معتمداً على الاستقراءات الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيِّناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنة »[2].

والشاطبي لم يكن بدعاً في استخدام منهج الاستقراء المعنوي ؛ بل يرجع له الفضل في أنه وسَّع ـ بشكل كبير ـ مجال استخدامه في الشرعيات ، حيث راح يبرهن على قضايا شرعية عديدة ومتنوعة بدليل الاستقراء هذا ،

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٣٠.

(٢) مقدمة الموافقات ، للشاطبي (١/٢٣).

وفي مقدمة هـذه القضايا ـ كما ذكرنا ـ المقاصد الشرعية بمراتبها الثلاث (الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات) ، وخصَّ منها بالذكر المرتبة الأولى التي يراعى فيها أصول الكليات الخمس (الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال) ، فبرهن على قطعيتها بإبطال وجود أدلة منفردة تفيد القطع بوجوب محافظة الشريعة على هذه الكليات ، لأن هذه الأدلة ـ كما يقول ـ « لو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه ، وأن يرجع أهل الإجماع إليه ، وليس كذلك ، لأن كل واحد منها بانفراده ظني ، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيدُ للعلم خبرَ واحد دون سائر الأخبار ، كذلك لا يتعين هنا ، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد »[1].

ويصرح بنفس الصفحة من كتابه بأهمية الاستقراء المعنوي في إثبات هذه الكليات الخمس ، فيقول : « فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي : الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها عند الأمة كالضروري ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه ، بل عُلمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد »[2].

---

(١) الموافقات (١/٣٨).

(٢) المصدر السابق ، نفس المكان.

أسس منهج الاستقراء المعنوي :

نستطيع التصريح بأن الشاطبي حين أخذ بالاستقراء المعنوي في منهجه قد جمع بين منهجين من مناهج البحث :

أولهما : منهج أهل الحديث ، وكذا أهل الأصول ، القائلين بالتواتر المعنوي والمقرين بإفادته العلم عندهم ، يقول السيوطي : « قد قسم أهل الأصول التواتر إلى : لفظي : وهو ما تواتر لفظه ، ومعنوي : وهو أن ينقل جماعةٌ يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك في أمر ، يتواتر ذلك القدر المشترك، كما إذا نقل رجل عن حاتم مثلاً أنه أعطى جملاً، وآخر أنه أعطى فرساً ، وآخر أنه أعطى ديناراً ، وهلُمَّ جرا ، فيتواتر القدر المشترك بين أخبارهم ، وهو الإعطاء ؛ لأن وجوده مشترك من جميع هذه القضايا .

قلت (أي السيوطي): وذلك أيضاً يتأتى في الحديث ، فمنه ما تواتر لفظه كالأمثلة السابقة ، ومنه ما تواتر معناه ، كأحاديث رفع اليدين في الدعاء ، فقد ورد عنه ﷺ نحو مائة حديث ، فيه رفع يديه في الدعاء ، وقد جمعتها في جزء ، لكنها في قضايا مختلفة ، فكل قضية منها لم تتواتر ، والقدر المشترك فيها ، وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع »[١] .

ومن ثَمَّ شابه الاستقراءُ التواتر المعنوي ، إلاَّ أنه قد يفارقه من ناحية أن التواتر المعنوي يثبت به أهل الحديث والأصول المعنى عن طريق تشابه الألفاظ وترادفها في النصوص ذات الموضوع الواحد بصورة مباشرة ،

---

(١) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، للإمام السيوطي (٢/١٨٠).

بينما يثبت المعنى في الاستقراء المعنوي عن طريق توارد الأغراض المتعددة على إثبات معنى واحد بصورة غير مباشرة ، ولذلك كثيراً ما أطلق عليه الشاطبي (شبه التواتر المعنوي)[1] ، فيقول : « وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ، ولأجله أفاد التواتر القطع ، وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواتر المعنوي ؛ بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه ، وجُود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما »[2].

ويضرب الشاطبي مثالاً لما ثبت بالاستقراء المعنوي ، وهو من أهم المسائل الشرعية ، فيقول : « إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها ﴿ **أقيموا الصلاة** ﴾ على وجوه ، وجاء مدح المتصفين بإقامتها ، وذمُّ التاركين لها ، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها ، أو عاند في تركها ، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى . . . علمنا يقيناً وجوب الصلاة . . . وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة . وبهذا امتازت الأصول من الفروع ؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة ، وإلى مآخذ معينة ، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن ، بخلاف الأصول

(١) الموافقات (٣٦/١).

(٢) المصدر السابق (٣٦/١) .

فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق ، لا من آحادها على الخصوص »[1].

ثانيهما : من موارد منهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي ، أنه أخذ بطريقة أهل المنطق في استدلالهم بالاستقراء في إثبات حجية الدليل ، ولكنه خالفهم في أخذه بالاستقراء الناقص[2] وجَعْله قطعي الدلالة ، بينما اعتبروه هم ظني الدلالة ، ولم يحكموا بالقطعية إلاَّ لما كان تاماً منه[3].

وأزال الشاطبي شبهة الظنية عن الاستقراء المعنوي بأخذه بطريقة أهل الحديث والأصول في التواتر المعنوي ، حيث سوَّى الشاطبي بينهما من حيث التتبع واستخلاص الكليات ، ومجرد هذه التسوية كافٍ لإضفاء صفة القطع على الدليل الاستقرائي ؛ إذ اتفق معظم العلماء على أن التواتر المعنوي يفيد العلم الضروري . وهو ما أكده الغزالي من أن كثرة أحاديث الآحاد في باب واحد تؤدي إلى معارف قطعية ، وهو ما جعله يصف المتواترات ضمن قائمة اليقينيات[4].

---

(١) الموافقات (١/٣٦) .

(٢) الاستقراء الناقص : هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته .

(٣) الاستقراء التام : هو الحكم على كلي لوجوده في جميع جزئياته . انظر : تحرير القواعد المنطقية ، لقطب الدين الرازي ، ص١٦٥. وكذا : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، للدكتور/ علي سامي النشار ، ص٧١.

(٤) المستصفى في علم الأصول ، للإمام الغزالي ، ص٣٧. وانظر كذلك : الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي ، ليونس صوالحي ، وهي مقالة نشرت بمجلة إسلامية المعرفة ، العدد الرابع من السنة الأولى ، إبريل ١٩٩٦م.

والذي سوغ للشاطبي القول بقطعية الاستقراء المعنوي ـ وإن كان ناقصاً باصطلاح المناطقة ـ هو أنه بنى كثيراً من المسائل الأصولية في كتابه على الأكثري الوارد في الشريعة ، فيقول عند كلامه عن علاقة الكلي بالجزئي ، وأن الجزئي لا يهدم الكلي ، قال : « فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية ، ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ، ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغي قصداً ، فكان كالملغي حكماً »[1]. وهو هنا يؤكد كلام الغزالي في هذا المضمار حيث قال : « مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك »[2].

وعلى ذلك فإن منهج الاستقراء عنده أكثريٌّ وليس استغراقياً ، وهذا ما يتفق مع المنطق والواقع ، لأن المستقرئ يظل يتتبع جزئيات ظنية كثيرة حتى يحصل له علم قطعي بمسألة ما وفي وقت ما ، وحصول تلك المعرفة القطعية لا يشترط فيه استنفاد جميع الجزئيات وحصرها ، وإلا كان تحقيق ذلك من المستحيلات المنطقية ، ومن ثَمَّ نجد الشاطبي يؤكد على مآخذ منهجه الذي اتبعه ، مبيِّناً أن أدلة هذا المنهج « مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق ، لا ترجع إلى باب واحد ، إلاَّ أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه ، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة

---

(١) الموافقات (١٨١/٣).

(٢) المستصفى ، للإمام الغزالي ، ص٤١.

عضّد بعضها بعضاً ، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب ، وهي مآخذ الأصول »[1].

أثر الغزالي في أخذ الشاطبي بمنهج الاستقراء المعنوي :

رغم أن الشاطبي يعتبر من القلائل الذين استخدموا هذا المنهج ، ولكنه لم يكن بدعاً في ذلك ، كما ظن بعض الباحثين[2] ، حيث كان للغزالي فضل كبير على الأصوليين - وعلى رأسهم الشاطبي الذي كان مستصفى الغزالي أهم مصادره في الموافقات - في إثبات بعض المسائل الأصولية عن طريق ما يسمى بشبه التواتر المعنوي ، أو بمصطلح الشاطبي (الاستقراء المعنوي)[3] ، فكان ذلك سبباً في فتق ذهن الشاطبي إلى هذا المنهج ، فاتخذه ديدناً في كتابه ووسّع من مجالات استخدامه حتى أخرج لنا القواعد الكلية ، وأصّل لنا المقاصد الشرعية - ومن أهمها الضروريات الخمس - عن طريق هذا المنهج الذي أسسه الغزالي في كتبه ، فنراه - مثلاً - يصرح في (المستصفى)

---

(١) الموافقات (٣٧/١).

(٢) منهم على سبيل المثال : الدكتور فهمي محمد علوان ، في كتابه « القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي » ص٦٤. وانظر كذلك : يونس صوالحي ، في مقالته : « الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي : نموذج (الموافقات) للإمام الشاطبي » بمجلة إسلامية المعرفة ، السنة الأولى ، العدد الرابع ، إبريل ١٩٩٦م .

(٣) وقد صرّح الشاطبي بمصطلحه هذا عند كلامه عن تفاوت مدلول الأمر أهو للوجوب أم للندب ؟ وكذلك مدلول النهي أهو للحرمة أم للكراهة ؟ وبيَّن أن الفرق بينها إنما هو « باتباع المعاني ، والنظر إلى المصالح ، وفي أي مرتبة تقع؟ وبالاستقراء المعنوي ، ولم تستند فيه لمجرد الصيغة » . انظر : الموافقات (١٥٣/٣).

عند كلامه عن إثبات حجية الإجماع ومناقشة المعارضين في ذلك ، فيقول : « فإن قيل : فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الأخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يفيد العلم ؟ قلنا : في تقرير وجه الحجة طريقان : أحدهما : أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله ﷺ قد عظّم شأن هذه الأمة ، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة ، وإن لم تتواتر آحادها ، وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى العلم بشجاعة علي ، وسخاوة حاتم ، وفقه الشافعي ، وخطابة الحجاج ، وميل رسول الله ﷺ إلى عائشة من نسائه ، وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم ، وإن لم تكن آحاد الأخبار فيها متواترة ، بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جردنا النظر إليه ، ولا يجوز على المجموع . وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال ، ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري »[١] .

---

(١) المستصفى ، ص١٣٩. وقال البيضاوي (ت٦٨٥هـ): « لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى فرساً ، وآخر أنه أعطى جملاً ، وهلم جرا ، تواتر القدر المشترك لوجوده في الكل » ، وسمى تاج الدين السبكي هذا القدر المشترك بالتواتر المعنوي ، فقال في شرحه لعبارة القاضي السابقة : « التواتر قد يكون لفظياً ، وهو ما سبق ، وقد يكون معنوياً ، وهو أن يجتمع من يمتنع تواطؤهم على الكذب على الإخبار عن شيء ، وتتباين أقوالهم فيما يخبرون به ، ولكن يكون بينها قدر مشترك فيحصل له التواتر ، لوجوده في خبر كل واحد ، ووقوع الاتفاق عليه ضمناً ؛ إذ الكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة إخباراتهم عن جزئياته » . انظر : الإبهاج في شرح المنهاج ، لابن السبكي (٢/٣٢٤) ، وهو شرح لمنهاج القاضي البيضاوي في أصول الفقه .

وفي سياق ما نقلناه عن الغزالي نستطيع أن نفهم كلام الشاطبي وتنبيهه إلى إغفال كثير من المتقدمين لمنهجه ، حيث يقول : « إن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها ، وبالأحاديث على انفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرّ عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً ، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع »[1].

أسلفنا القول أن من ثمرات منهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي استخدامه في إثبات مقاصد الشريعة وقطعية حجيتها ، وسوف نزيد هذه النقطة بحثاً عند كلامنا على الكليات الخمس في الباب التالي إن شاء الله .

ثمرة أخرى من ثمار الاستقراء المعنوي عند الشاطبي :

ونؤكد في هذا المقام أن الشاطبي لم يقتصر على المقاصد الشرعية في بنائها على الاستقراء المعنوي ؛ بل تجاوز الأصوليين في ذلك ، وأثبت طريقاً آخر يثبت به العموم في أصول الفقه ، مستدلاً في ذلك بالاستقراء المعنوي ، سماه (العموم المعنوي) ، وفي ذلك يقول في أول فصل العموم والخصوص :

« ولا بد من مقدمة تبين المقصد من العموم والخصوص هاهنا ، والمراد العموم المعنوي ، كان له صيغة مخصوصة أوْ لا ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة

---

(١) الموافقات (١/٣٧).

أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه عام ، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم[1] أوْ لا ، بناءً على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصِّلة بمجموعها القطع ، حسبما تبيَّن في المقدمات »[2].

ويُزيد الأمر وضوحاً في موضع آخر فيقول : « العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان : **أحدهما** : الصيغ إذا وردت ، وهو المشهور في كلام أهل الأصول . **والثاني** : استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ »[3].

ولسيطرة منهج الاستقراء المعنوي على تفكير الشاطبي يثبت طريق هذا العموم الثاني بما أثبت به الاستقراء المعنوي أو ما أسماه (شبه التواتر المعنوي) ، ولذلك يقول : « والدليل على صحة هذا الثاني وجوه :

أحدها : أن الاستقراء هكذا شأنه ، فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى

---

(١) وصيغ العموم كما ذكرها أهل الأصول هي: (أيّ) في الجزاء والاستفهام ، وأسماء الجموع المعرفة والنكرة ، والأسماء المؤكدة مثل (كل وجميع) ، واسم الجنس إذا دخله الألف واللام من غير عهد ، والنكرة المنفية ، والإضافة ، و (مَنْ) في الجزاء والاستفهام ، و (ما) في الجزاء والاستفهام ، و (متى) في الزمان جزاءً واستفهاماً ، و (أين ، حيث) في المكان جزاءً واستفهاماً . انظر : الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي (٢/٢٢٩).

(٢) الموافقات (٣/٢٦٠).

(٣) المصدر السابق (٣/٢٩٨).

ليثبت من جهتها حكم عام ، إما قطعي[1] ، وإما ظني[2] ، وهو أمر مُسلَّم عند أهل العلوم العقلية والنقلية ، فإذا تم استقراءٌ حُكم به مطلقاً في كل فرد يقدَّر ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع .

والثاني : أن التواتر المعنوي هذا معناه ، فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوق الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصَّلت للسامع معنى كليّاً حكم به على حاتم ، وهو الجود ، ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة »[3].

ويضرب الشاطبي أمثلة على العموم المعنوي الذي أثبته فقال : « إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم ، فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات ، متفقة في أصل رفع الحرج ، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أي جهة لعسر استخراج القبلة ، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر ،

---

(١) إذا كان الاستقراء تاماً .

(٢) إذا كان الاستقراء في غالب الجزئيات فقط .

(٣) الموافقات (٣/٢٩٨).

والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطّرات كغبار الطريق ونحوه ، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها ، عملاً بالاستقراء ، فكأنه عموم لفظي ، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه »[1].

الفرق بين هذا العموم المعنوي ، وبين العموم عند الأصوليين :

إن الفرق بين العموم الذي أثبته جميع الأصوليين بالصيغة ، وبين العموم المعنوي الذي أثبته الشاطبي باستقراء مواقع المعنى حتى يحصل في الذهن حكم كلي - هو أن عموم الجمهور يمكن أن يخصَّص ، بل لابد من البحث عن المخصِّص قبل القول بهذا العموم ، وعليه يتنزل قول الأصوليين : (ما من عام إلاَّ وقد خُصِّص)[2] ، بينما العموم المعنوي الذي ثبت بالاستقراء لا يدخله التخصيص ؛ لأنه لم يتكون إلاَّ بعد تصفُّح جميع جزئياته غالباً ، فصار أقوى في العموم - من حيث اندراج جميع أفراده تحته - من الأول الذي أثبته الجمهور ، ويدلل الشاطبي على ذلك فيقول : « والدليل على ذلك الاستقراء ، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً ، فعدَّه علماء الملة أصلاً مطَّرداً ، وعموماً

---

(١) الموافقات (٣/٢٩٩).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي (٢/٣٨٦) ، حيث نقل أنه قيل : لم يَرِد عام إلاَّ وهو مخصَّصٌ ، إلاَّ في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الأنعام ، ١٠١). وانظر : الموافقات (٣/٨٧) فقد نقل هذا القول عن ابن عباس رضي الله عنهما . وكذا : الإتقان في علوم القرآن ، للسيوطي (٢/١٧).

مرجوعاً إليه من غير استثناء ولا طلب مُخصِّص ، ولا احتشامٍ من إلزام الكم به ، ولا توقف في مقتضاه . وليس ذلك إلاَّ لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام .

وأيضاً قررت أن ﴿ وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾[1]، فأعملت العلماء المعنى في مجاري عمومه ، وردُّوا ما خالفه من أفراد الأدلة بالتأويل وغيره .

وبيَّنت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار »[2]، فأبى أهل العلم من تخصيصه وحملوه على عمومه ، وأن « من سن سنة حسنة أو سيئة كان له ممن اقتدى به حظ إن حسناً وإن سيئاً »[3]، وأن :

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٦٤ ، والإسراء ، الآية ١٥. ولكن في الموضعين بزيادة الواو : ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾.

(٢) الحديث أخرجه مالك في الموطأ مرسلاً (٢/٧٤٥) ، وأحمد في مسنده (١/٣١٣) عن ابن عباس ، وابن ماجه في سننه (٢/٧٨٤) عن عبادة بن الصامت ، والحاكم في المستدرك (٢/٦٦) عن أبي سعيد الخدري . وقال : هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرّجاه ، وأقره الذهبي . وقال ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحِكَم ص٣٠٢: حديث حسن .

والحديث حسّنه النووي في الأربعين وقال : رواه مالك مرسلاً وله طرق يقوي بعضها بعضاً . قال العلائي : للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به . انظر : فيض القدير للمناوي (٦/٤٣٢) ونقل ابن الملقن تحسينه عن ابن الصلاح. انظر: خلاصة البدر المنير (٢/٤٣٨).

(٣) هذا معنى حديث أخرجه مسلم في صحيحه (٢/٧٠٥) عن جرير بن عبد الله ، ولفظ مسلم « من سنَّ في الإسلام سنة حسنة ، فله أجرها ، وأجر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة ، كان عليه وزرها ، ووزر من عمل بها من بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء ».

« من مات مسلماً دخل الجنة ، ومن مات كافراً دخل النـار »[1].

وعلى الجملة فكل أصـل تكـرر تقريـره وتـأكد أمـره ، وفـهم ذلـك مـن مجاري الكلام ، فهو مأخوذ على حسب عمومه .

فأما إن لم يكن العمـوم مكـرراً ولا مؤكَّـداً ولا منتشـراً في أبـواب الفقـه فالتمسك بمجرده فيه نظر ، فلابد من البحث عما يعارضه أو يخصِّصه .

وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين ؛ لأن ما حصل فيـه التكـرار والتـأكيد والانتشار صار ظـاهره باحتفـاف القرائـن بـه إلى منزلـة النـص القـاطع الـذي لا احتمال فيـه ، بخـلاف مـا لم يكـن كذلـك ، فإنـه معـرَّض لاحتمـالات ، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يُعْرض على غيره ، ويبحث عن وجود معارض فيه »[2].

التزام الشاطبي بمنهج الاستقراء المعنوي :

لقد أجاد الشاطبي وأفاد حين استخلص القطع مـن الظنيـات عـن طريـق الاستقراء المعنوي لموارد النصوص ، فصار بهـذا الصنيـع ، وبهـذه الكيفيـة ، نسيج وحده ، خاصةً في كتابه (الموافقات) ، الذي صرّح فيه بقوله : « ومـرَّ أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات ، وهي خاصة هـذا الكتـاب لمـن تأمله ، والحمد لله »[3].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ أحمد في مسنده (٣٤٥/٤) من قول عبد الله بن مسعود.

(٢) الموافقات (٣٠٦/٣ ، ٣٠٧).

(٣) المصدر السابق (٣٢٧/٤).

وممن تأملوا هذا الكتاب ، وأكدوا هذه الخاصية فيه ، الشيخ عبد الله دراز ، الذي درس الموافقات دراسة دقيقة كاملة ، ثم قام بتحقيقه والتعليق عليه ، وقد أعجب ـ رغم تحفظه في الإطراء ـ بطريقة الشاطبي في كونه « يتتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما ، والوجوه العقلية كذلك ، ويضم قوة منها إلى قوة ، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يُعد قاطعاً في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي ، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً ، لأنه لا يستند إلى دليل خاص ، كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة ، ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك ، فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته ، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلاَّ في النادر ، رحمه الله رحمةً واسعة »[1].

ومن أهم ثمرات منهج الاستقراء المعنوي عند الشاطبي ، هو ردُّهُ على القائلين بعدم قطعية الأدلة النقلية ، بسبب الاحتمالات العشرة التي ذكروها ، فتفرد بالرد عليهم من خلال هذا المنهج: وهو ما سنتناوله في المبحث التالي إن شاء الله .

* * *

---

(١) انظر : تعليقات الشيخ عبد الله دراز على الموافقات (٣٢٧/٤ ، ٣٢٨) ، هامش٢ .

المبحث الثاني
ردُّ الشاطبي على موانع القطع في الأدلة اللفظية

هذه إحدى ثمرات الاعتماد على منهج الاستقراء المعنوي الذي كان ديدن الشاطبي في كتاباته وخصوصاً (الموافقات)، الذي ردّ فيه على القائلين بعدم قطعية الأدلة اللفظية ، مُؤْثرين في ذلك ـ ومن طَرْف خفيٍّ ـ أن يقدموا العقل على النقل ، خاصةً في المسائل الأصولية ، سواء أكانت أصول الدين أم أصول الفقه ، ففند الشاطبي مذهبهم ، وبيَّن العواقب الوخيمة والآثار السيئة المترتبة على هذا القول ، رابطاً بين هذه المسألة وبين مقاصد الشريعة التي ثبتت قطعيتها ، فقطع عليهم الطريق من أوله ، مبيناً أنه لا حكم للعقل إلاَّ من وراء النقل ، وبما يسمح به الشرع . ونراه بعد أن ساق مآخذ الاستدلال في كتابه ، والتي استند فيها إلى الاستقراء المعنوي لموارد الشريعة ، يبيِّن أنه ليس وراء هذا المنهج سبيل لإثبات قطعية الكليات الأصولية أو المقاصد الشرعية ، ويؤكد أنه : « لو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض[1] ، لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة ، إلاَّ أن نشرك العقل ، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع ، فلابد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية »[2] .

وقبل أن نسوق رد الشاطبي على هذه الموانع ، يحسن بنا أن نقف على

---

(١) أي الذي يتمسك بآحاد الأدلة دون مجموعها ، كما يفهم من سياق كلامه .

(٢) الموافقات (١/٣٧ ، ٣٨).

العلماء السابقين والمعاصرين للشاطبي لحيثيات هذه المسألة ، سواء أكانوا موافقين له أم مخالفين ، ولنقف أيضاً على الإطار التاريخي لهذه القضية بنصها .

مذاهب العلماء في الأدلة اللفظية على وجه الإجمال :

إذا أردنا أن نتكلم عن مذاهب العلماء في الأدلة اللفظية من حيث إفادتها القطع أو لا ، ففي المسألة مذاهب ثلاثة :

الأول : تفيده مطلقاً ، ونقله الآمدي في الأبكار[١] عن الحشوية[٢] حتى بالغوا وقالوا : لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة[٣] .

الثاني : لا تفيده مطلقاً ، لأن الاستدلال بالأدلة اللفظية ، مبني على مقدمات ظنية ، والمبني على المقدمات الظنية ظني ، فالاستدلال بالأدلة اللفظية لا يفيد إلاَّ الظن . قالوا : وإنما قلنا : إنه مبني على مقدمات ظنية ، لأنه مبني على : نقل اللغات ، ونقل النحو والتصريف ، وعدم الاشتراك ،

---

(١) هو كتاب « أبكار الأفكار » في أصول الدين ، ويقع في ثلاث مجلدات .

(٢) هي طائفة بالغت في إجراء الآيات والأحاديث التي توهم التشبيه على ظاهرها ، فوقعوا في التجسيم ، حتى أثبت بعضهم أن الله تعالى متحيز ومختص بجهة ، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيراً .

(٣) تشنيف المسامع بجمع الجوامع ، لبدر الدين الزركشي (١/٢٧٢) . وهذا القول يقول به بعض الحنفية ، فيذكر السرخسي أن : « الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة : كتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ المسموع منه ، والمنقول عنه بالتواتر ، والإجماع » انظر : أصول السرخسي ، لأبي بكر محمد بن سهل السرخسي (١/٢٧٩).

والمجاز ، والنقل ، والإضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير ، والناسخ ، والمعارض العقلي . وكل ذلك أمور ظنية[1].

الثالث : تفيد اليقين في الشرعيات ، ولكن بانضمام القرائن المشاهدة من المنقول عنه ، أو المتواترة إلينا عنه ، لتخرج عن الاحتمالات[2].

ومن القائلين بهذا المذهب الشاطبي وعامة الأصوليين ، وهو المختار .

قال في شرح المقاصد : « والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع ؛ إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض ، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في هيئات المفردات وهيئات التراكيب ، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ونحوهما ، وفي التوحيد والبعث ، ولذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ﴾[3] ، ﴿ **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا اللَّهُ** ﴾[4] ، ﴿ **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** ﴾[5].

(١) المطالب العالية ، للإمام الرازي (٩/١٦٣) ، وكذا : المحصول في أصول الفقه ، له أيضًا (٢/٥٤٧) ، والموافقات ، للشاطبي (١/٣٦) ، (٢/٥٠).

(٢) الموافقات (٢/٥٠) ، وكذا : تشنيف المسامع بجمع الجوامع ، للزركشي (١/٢٧٣).

(٣) سورة الإخلاص ، الآية ١.

(٤) سورة محمد ، الآية ١٩.

(٥) سورة يس ، الآية٧٩. وانظر: شرح المقاصد ، لسعد الدين التفتازاني (١/٣١٦).

آراء العلماء في هذه المسألة على وجه التفصيل :

بخصوص آراء العلماء في هذه المسألة ، فإني أجد من المفيد أن أوردها بحسب وفياتهم ، مع الاقتصار على ذوي الاختصاص والاعتبار منهم ، ثم نختمها برأي الشاطبي فيها .

١ - رأي الإمام الرازي (ت ٦٠٦هـ) :

للرازي في هذه المسألة قولان مختلفان ، حيث نفى إفادة الأدلة اللفظية القطع في تفسيره ، وكذا في (المطالب العالية) ، بينما جعله محتملاً في (المحصول) ، فنراه يقول في تفسيره :

« دلالة الألفاظ على معانيها ظنية ، لأنها موقوفة على نقل اللغات ، ونقل الإعرابات والتصريفات ، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحاداً ، ورواية الآحاد لا تفيد إلاَّ الظن ، وعدم الإجمال ، وعدم التخصيص ، وعدم المعارض العقلي . فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز. ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض ، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظناً »[1].

وصرّح في موضع آخر في تفسيره بأن «الدلالة اللفظية لا تكون قاطعة البتة ، لأن كل لفظي فإنه موقوف على : نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الإضمار ، وعدم

---

(١) التفسير الكبير ، للرازي (١/٥٤).

المعارض النقلي والعقلي ، وكان ذلك مظنوناً ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً ، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً »[1].

ويؤكد الرازي رأيه هذا في كتابه (المطالب العالية) أرى من المفيد نقله ، خاصةً أنه مفسِّر لكلامه الذي سننقله عنه فيما بعد في كتابه الثالث (المحصول) ، فيقول في (المطالب العالية) :

« إن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة ، وكل واحد منها ظني ، والموقوف على الظني ظني ، ينتج أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلاَّ الظن ولنبيِّن تلك الأمور العشرة :

فالأول : أن التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على نقل مفردات اللغة ، ونقل النحو والتصريف ، لكن رواية هذه الأشياء تنتهي إلى أشخاص قليلين لا يمتنع في العرف إقدامهم على الكذب ، ومثل هذه الرواية لا تفيد إلاَّ الظن .

الثاني : أن التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على عدم الاشتراك ؛

---

(١) التفسير الكبير ، للرازي (٨٦/٤).

قال الشيخ محمد زاهد الكوثري : « والتقعر بالاحتمالات العشر لا يمت إلى أي إمام من أئمة الدين بأيِّ صلة ، وإنما هو صنع يد بعض المبتدعة ، وتابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول فساير هذا الرأي مسايرون من المقلدة ، كما مُحِّص ذلك في موضعه. والقول بظنية الدليل اللفظي مطلقاً باطل » انظر : نظرة عابرة في نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة ، ص٦٨ .

لأن بتقدير حصول الاشتراك ، يحتمل أن يكون المراد من كل واحد من تلك الألفاظ المفردة أمراً آخر غير ما تصورناه ، وعلى ذلك التقدير يكون المراد من المركب أمراً آخر غير ما فهمناه ، لكن عدم الاشتراك مظنون .

الثالث : ويتوقف ـ أيضاً ـ على أن الأصل في الكلام الحقيقة ؛ لأنه كما يستعمل اللفظ في حقيقته ، فقد يستعمل في مجازه ، فلو لم نَقُل : الأصل في الكلام الحقيقة ، فربما كان المراد بعض مجازاته ، وحينئذٍ يتغير المعنى ، لكن عدم المجاز مظنون .

الرابع : ويتوقف على عدم الإضمار وعدم الحذف ، بدليل أن الإضمار والحذف واردان في كتاب الله تعالى .

أما الحذف فكثير ، منه قوله تعالى : ﴿ **قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً** ﴾[(1)] وكلمة (لا) محذوفة[(2)] ، لأنه تعالى لم يحرم علينا أن لا نشرك به ، وإنما حرّم علينا أن نشرك به .

ومنها قوله تعالى : ﴿ **لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ** ﴾[(3)]. وكلمة (لا)

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٥١.

(٢) على القول بأن (أن) في (ألا تشركوا) مصدرية ، أما القول بأنها مفسرة ، فلا تكون (لا) زائدة ، بل هي للنهي ، وهو اختيار الزمخشري. انظر: الكشاف ، للزمخشري (٢/٦١) ، وكذا : روح المعاني ، للألوسي (٨/٥٧).

(٣) سورة القيامة ، الآية ١.

محذوفة[١]، والتقدير : أقسم بيوم القيامة .

ومنها قوله تعالى : ﴿ **وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ** ﴾[٢]. وكلمة (لا) محذوفة[٣]، وإلا لكان يجب رجوعهم إلى الدنيا ، وهذا باطل بالإجماع ، فكان التقدير : وحرام على قرية أهلكناها أنهم يرجعون .

وأمَّا **الإضمار** فكثير ، منها : ﴿ **إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ** ﴾[٤] والتقدير : لئلا يفقهوه لأن تأثير الأكنة في أن لا يفقهه ، لا في أن يفقهه .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ **يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا** ﴾[٥]، قال بعضهم :

---

(١) قال السعد التفتازاني : « وفي بعض كتب الإمام - أي الرازي - وعلى عدم الحذف ، وفسَّر الحذف بأن يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود ، كقوله تعالى : ﴿ **وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **لا أقسم بيوم القيامة** ﴾ فإن كلمة (لا) في الموضعين محذوفة ، أي واجبة الحذف » . انظر : شرح المقاصد (٣١٤/١ ، ٣١٥).

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٩٥.

(٣) وهناك قول بأن (لا) هنا ليست زائدة ، لأن الآية قبلها : ﴿ **فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون** ﴾ ، والمعنى : أنه ممتنع في الوجود رجوع الكفار إلى الدنيا للعمل الصالح بعد موتهم . انظر : روح المعاني (٩٠/١٧).

(٤) سورة الكهف ، الآية ٥٧.

(٥) سورة النساء ، الآية ١٧٦.

التقدير : يبيِّن الله لكم لئلا تضلوا[1] .

وبالجملة فالقرآن مملوء من الحذف والإضمار ، بحيث ينقلب النفي إثباتاً ، والإثبات نفياً ، كما أوردناه في الأمثلة ، وإذا كان الأمر كذلك كان عدم الحذف وعدم الإضمار مظنوناً لا معلوماً .

الخامس : ويتوقف أيضاً على عدم التقديم والتأخير ؛ لأن بسببهما يتغير المعنى ، لكن عدمهما مظنون .

السادس : ويتوقف على عدم المخصِّص ، فإن أكثر عمومات القرآن والسنة مخصوص ، فعدم كون العام مخصوصاً ، مظنون لا معلوم ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ **خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾[2] ، فهذا إنما يدل على أنه تعالى خالق لأعمال العباد ، ولو علمنا أن هذا العموم غير مخصوص في أفعال العباد ، لأن بتقدير أن يكون قد وجد ما يدل على كونه مخصوصاً ، لم يكن التمسك به إلاَّ أن عدم المخصِّص مظنون لا معلوم .

السابع : ويتوقف على عدم المعارض العقلي ، لأن الدلائل اللفظية قد

---

(١) قال الألوسي : « وقيل : ليس هناك حذف ولا تقدير ، وإنما المنسبك ـ أي المصدر من أن والفعل ـ مفعول (يبيّن) أي يبين لكم ضلالكم ، ورجح هذا بأنه من حسن الختام والالتفات إلى السورة وهو : ﴿ **يا أيها الناس اتقوا ربكم** ﴾ فإنه سبحانه أمرهم بالتقوى وبيَّن لهم ما كانوا عليه من الجاهلية ، ولما تم تفصيله قال عز وجل لهم : إني بينت لكم ضلالكم فاتقون كما أمرتكم فإن الشر إذا عُرف اجتُنب ، والخير إذا عرف ارتُكب » . انظر : روح المعاني (٦/٤٥).

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٠٢.

يقع فيها التعارض ، ويصار فيها إلى الترجيحات التي لا تفيد إلاَّ الظن[1].

الثامن : ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي ، وإن آيات التشبيه كثيرة ، لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية القطعية ، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها فكذا هاهنا . وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل ، لا يمكن تصديقهما معاً ، وإلا لزم تصديق النقيضين ، ولا تكذيبهما ، وإلا لزم رفع النقيضين ، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية ، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلاَّ بالدلائل العقلية[2] ، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل ، ولما كان العقل أصلاً للنقل كان الطعن في العقل موجباً للطعن في العقل والنقل معاً ، وإنه محال ،

---

(١) ردّ ابن تيمية على القائلين بهذا الوجه بنظير ما قالوه ، فقال : « إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ ، فلو أبطلنا النقل لكُنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل ، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه ». انظر : درء تعارض العقل والنقل (١/١٧٠).

(٢) قال الشيخ محمد زاهد الكوثري : « القول بمجرد الدليل العقلي في علم الشريعة بدعة وضلالة ، بل الأصل في علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب والسنة ، ومجانبة الهوى والبدعة ، ولزوم طريق السنة والجماعة في المباحثة مع الذين أقروا برسالة النبي ﷺ ، وإنما يستعمل الدليل العقلي وحده مع غيرهم . . . فلا يعوَّل عند أهل الحق على اعتقاد لا يقره الكتاب والسنة ، فمن سعى في إبعادهما عنه فقد أبعد في الضلال » . انظر : نظرة عابرة في نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة ، ص٨٢ .

فلم يبق إلاَّ القسم الرابع ، وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية ، وحَمْل الظواهر النقلية على التأويل ، فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلي ، إلاَّ أن ذلك مظنون لا معلوم .

التاسع : وهو أن الدليل النقلي ، إما أن يكون قاطعًا في متنه ودلالته ، أو لا يكون كذلك .

أما القاطع في المتن ، فهو الذي عُلم بالتواتر اليقيني صحته .

وأما القاطع في دلالته ، فهو الذي حصل اليقين بأنه لا يحتمل معنى آخر سوى هذا الواحد . فنقول : لو حصل دليل لفظي بهذه الشرائط ، لوجب أن يعلم كل العقلاء صحة القول بذلك المذهب .

مثاله : إذا استدللنا بآية أو بخبر على أن الله تعالى خالق لأعمال العباد ، فهذا إنما يتم لو كانت تلك الآية وذلك الخبر مرويّاً بطريق التواتر القاطع ، وأن تكون دلالة تلك الآية وذلك الخبر على هذا المظنون غير محتمل البتة لوجه آخر احتمالاً راجحاً أو مرجوحاً ، وإلا لصارت تلك الدلائل ظنية ، ولو حصل دليل سمعي لهذا الشرط لوجب أن يعرف كل المسلمين صحة ذلك المطلوب بالضرورة من دين محمد ﷺ ، ولو كان الأمر كذلك لما اختلف أهل الإسلام في هذه المسألة ، مع إطباقهم على أن القرآن حجة . ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن شيئاً من هذه الآيات لا يدل على هذا المطلوب دلالة قطعية يقينية ، بل كل آية يتمسك بها أحد الخصمين فإنه لا بد وأن يكون محتملاً لسائر

التأويلات ، ولا يمكننا دفع تلك التأويلات إلاَّ بالترجيحات الظنية والمدافعات الإقناعية ، ومعلوم أن كل ذلك يفيد الظن .

العاشر : أن دلالة ألفاظ القرآن الكريم على هذا المطلوب ، إما أن تكون دلالة مانعة من النقيض ، أو غير مانعة منه . والأول باطل (من وجهين)[1] :

أما الأول : فلأن الدلائل اللفظية وضعية ، والوضعيات لا تكون مانعة من النقيض .

وأما ثانيها : فلأن هذه الدلائل لو كانت مانعة من النقيض لكان الصحابة والتابعون أولى الناس بالوقوف عليها والإحاطة بمعانيها ، لأنهم كانوا أرباب تلك اللغة[2] ، ولو كان الأمر كذلك لما وقع الاختلاف في هذه المسألة قديماً وحديثاً بين أمة محمد ﷺ .

فثبت أن دلالة هذه الألفاظ على هذه المطالب ليست دلائل قاطعة مانعة من النقيض ، بل هي محتملة للنقيض ، ومتى كان الأمر كذلك كانت دلالة الدلائل اللفظية ليست إلاَّ ظنية .

فثبت بهذه الوجوه العشر أن الدلائل اللفظية لا تفيد إلاَّ الظن ، وظاهر

---

(١) ما بين المعقوفتين ، زائد من عندنا ، ليستقيم الكلام .

(٢) هذا الاعتراض هو عين الدليل الذي استدل به ابن تيمية والشاطبي على إمكان إفادة الأدلة اللفظية القطع ، عند احتفاف قرائن الأحوال بها ، كما سنبين ذلك عند استعراض رأيهما بعد قليل .

أن هذه المسألة يقينية ، والتمسك بالدليل الظني في المطلوب اليقيني باطل قطعاً »[1].

هذا كلام الرازي في تفسيره ، وفي المطالب العالية ، وهو صريح في القول بعدم قطعية الأدلة اللفظية ، وأقوى أدلته في هذا هو عدم انفكاك هذه الأدلة اللفظية عن المعارض العقلي ، مما جعل العلماء بعده يشنِّعون عليه في تقديمه العقل على النقل ، وإطلاقه تأويل النقل من أجل العقل ، ومن ذلك ما أوردناه في أول المبحث عن الشاطبي في علاقة العقل بالأحكام الشرعية ،

---

(١) المطالب العالية ، للرازي (٩/١١٣-١١٨). وقد علق محقق الكتاب على كلام الرازي بقوله : « المؤلف بقوله : إن القرآن يفيد الظن ، ولذلك يجب الاعتماد على الأدلة العقلية ـ بقوله هذا يهدم أصول الدين بالكلية ، لأن المقدم في الاستدلال هو دليل القرآن ، وأما العقل فإنه يبيِّن للراسخين في العلم أن هذا محكم وهذا متشابه ، لا أن العقل يفيد اليقين رأساً . فقوله تعالى : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ يدل على أن العلم مترتب على التقوى في نظر إنسان ، وفي نظر إنسان آخر يقف عند قوله : ﴿ واتقوا الله ﴾ ، ويكون المعنى عنده : إن الله بيَّن أحكام الدين وأحكام البيع ، ثم قال : ﴿ واتقوا الله ﴾ أي في الأحكام التي ذكرها من قبل . ثم يفهم أن قوله : ﴿ ويعلمكم الله ﴾ استئناف جديد يفيد المنة والتفضل من الله على عباده. ومن هذا المثال يتبين أن النص مقدم في الاستدلال ، وأن العقل هو الذي يشرح النص ويوضحه ، وللعوام بحسب عقولهم فهم ، وللراسخين فهم .

واعلم أن العقل الذي يقول به الإمام الرازي هو الذي أفاد الظن في دلالة الألفاظ ، وهو أيضًا يفيد الظن في كل الأمور ، بدليل اختلاف الفلاسفة والملل والأديان ونشوء المذاهب والفرق . فإذا وضح أن دلالة القرآن ظنية مطلقاً ، وهو قد وضح من قبل أن العقل لا يوثق به عند أقوام من الناس ، فمعنى ذلك الطعن في الدين بالكلية » . انظر : تعليق الدكتور أحمد حجازي السقا على المطالب العالية (٩/١١٨).

وأنه لا عبرة به إلاَّ في إطار الشرع ، وسنذكر ردود الشاطبي على هذا عند التعرض لقوله في هذه المسألة .

رأي آخر للرازي مغاير لما سبق :

من العجيب أن الرازي له رأي آخر في كتابه « المحصول » ، خَلَص فيه إلى أن الأدلة اللفظية قد تفيد القطع بالقرائن ، كما سنُبيِّن ذلك الآن ، إلاَّ أن الأعجب من ذلك هو عدم استطاعتنا الوقوف على الرأي النهائي للرازي في هذه المسألة ، خاصةً ، وأن تفسيره متأخر في التصنيف عن « المحصول »[1] ، ولكننا للأمانة العلمية ننقل أقواله في مصنفاته كلِّها ، وحتى يتبين لنا تردد الرازي في هذه المسألة .

أما عن رأيه في « المحصول » فقد قال :

« المسألة الثالثة : في أن الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا؟

منهم من أنكره ، وقال : إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبنيٌّ على مقدمات ظنية ، والمبنيُّ على المقدمات الظنية ظنيٌّ ، فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلاَّ الظن »[2].

وبعد أن أسهب في شرح المقدمات الظنية وبيان كيفية إفادتها الظن مما يمنع الأدلة اللفظية من إفادة القطع قال :

---

(١) فقد أحال في مواضع من تفسيره على كتابه هذا . انظر على سبيل المثال : (٢/٤٧٥) ، (٥/٤٤٦) ، (١٥/٤٦٩).

(٢) المحصول في علم الأصول (١/٥٤٧).

« فإذا رأينا دليلاً نقلياً ، فإنما يبقى دليلاً عند السلامة عن هذه الوجوه التسعة ، ولا يمكن العلم بحصول السلامة عنها إلاَّ إذا قيل : بحثنا واجتهدنا فلم نجدها ، لكِنَّا نعلم أن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلاَّ الظَّنَّ .

فثبت أن التمسك بالأدلة النقلية مبنيٌّ على مقدمات ظنية ، والمبني على الظني ظني وذلك لا شك فيه ، فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلاَّ الظنَّ .

فإن قلتَ : المكلَّف إذا سمع دليلاً نقلياً ، فلو حصل فيه شيء من المطاعن لوجب في حكمة الله أن يُطْلعه على ذلك .

قلتُ : القول بالوجوب على الله تعالى مبنيٌّ على قاعدة الحسن والقُبح العقليَّيْن ، وقد تقدم القول فيها.

سلَّمنا ، ولكننا نقطع بأنه لا يجب على الله تعالى أن يطلعه على ذلك لِمَا أنَّا نجد كثيراً من العلماء يسمعون آيةً أو خبراً ، مع أنهم لا يعرفون ما في نحوها ولغتها وتصريفها من الاحتمالات التسعة التي ذكرناها ، وإنكار ذلك مكابرة ، ولو كان ذلك واجبًا لَمَا كان الأمر كذلك ، فعلمنا ضعف هذا العذر .

وفيه وجوه أُخر من الفساد[1] ، ذكرناها في الكتب الكلامية .

---

(١) علق الدكتور طه جابر العلواني محقق كتاب « المحصول » على هذه العبارة بقوله : « أما قوله : وفيه وجوه أُخر من الفساد ، فإنه يقصد وجوهًا أُخر من الفساد بالوجوب على الله تعالى » . راجع الكتاب المذكور (٥٧٥/١).

واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية ، إلاَّ إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين ، سواء كانت تلك القرائن مشاهدةً ، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر »[1].

٢ - رأي الإمام شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ):

تولى القرافي الرد على الرازي فيما أورده في المحصول ، وأجاب عن الاعتراضات التي ظن أن الشعراء الكبار قد أخطئوا فيها ، وفنّد الشواهد التي استشهد بها الرازي ، مبيناً أن ما زعمه الرازي أخطاء هو في الحقيقة مما تحتمله اللغة والنحو والتصريف ، أو هو من قبيل الضرورة الشعرية التي تسمح بها القواعد. فنراه يردّ على الرازي في المسألة إجمالاً بمقدمة كلامية ، فيقول :

« قوله : المسألة الثالثة : في أن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدِّمات ظنية ، والمبني على المقدمات الظنية لا يفيد إلاَّ الظن.

قلنا : على هذه العبارة مناقشة ، فإن الموقوف على المقدمات الظنية قد يكون قطعيّاً ، بل الموقوف على الشك قد يكون قطعيّاً . يدل على ذلك صور :

أحدها : أن الأحكام الشرعية كلها قطعية مع أنها موقوفة على مقدمات ظنية ، ولكن إذا قال الإجماع عند ظن المجتهد: هذا حكم الله تعالى ، قطعنا بأنه حكم الله تعالى لإخبار المعصوم به .

---

(١) المحصول في علم الأصول ، للإمام الرازي (١/٥٧٥ - ٥٧٦).

وثانيها : إذا قال الله تعالى : متى ظننتم وجود زيد في الدار فاعلموا أني أوجبت عليكم ركعتين ، فمتى حصل ذلك الظن قطعنا بوجوب الركعتين علينا ، لإخبار الله تعالى بذلك .

وثالثها : قوله ﷺ : « إذا شك أحدكم في صلاته ، فلم يَدْرِ كم صلى ، ثلاثاً أو أربعاً ، فليجعلها ثلاثاً ، وليُضف إليها ركعة أخرى »[1] ، قطعنا عنق الشك بوجوب الركعة علينا ، وكذلك إذا شككنا : هل طلع هلال شوال أم لا ؟ وجب علينا الصوم لأجل هذا الشك ، وإن كنا في نفس الأمر قد أكملنا الشهر .

وكذلك إذا اختلطت أخته من الرضاع بأجنبية ، أو طعام نجس بطاهر ، أو مَيْتة بمذَكَّاة ، فإنا نقطع بتحريم ذلك عند الشك .

ورابعها : إذا أشهرت البيِّنة عند الحاكم ، وانتفت الريبة وجميع الموانع الشرعية ، وحصل له الظن المعتبر قطعًا ، وقطع بوجوب الحكم عليه - حتى لو جحد وجوبه - كفَّرناه .

ففي هذه الصور كلها القطع متوقف على غير قطعي ، وما لزم من ذلك عدم القطع بالمطلوب ، وإنما الذي نذكره مخصوص بما يتوقف على ظن ليس له مُدْرَكٌ غيره ، أو يكون الدليل جزؤه ظني ، وجزؤه قطعي ، فيكون

---

(١) أخرج مسلم نحوه في صحيحه (١/٤٠٠) عن أبي سعيد الخدري ، وابن ماجه بهذا اللفظ في سننه (١/٣٨١) ، وأحمد في مسنده (١/١٩٠) كلاهما عن عبد الرحمن بن عوف . قال الضياء المقدسي في المختارة (٣/٩٨) : إسناده حسن .

ظنيّاً ، وقد تقدم في إثبات كون الأحكام معلومة الفرق بين المطلوب يتوقف على مقدمتين ظنية وقطعية ، وبين المطلوب يدل عليه دليلان قطعي وظني أنه يكون قطعيّاً »[1] .

ثم يورد القرافي الأدلة التي استشهد بها الرازي على ظنية هذه المقدمات ومن ثم على ظنية الأدلة اللفظية فيفندها ويرد عليها بالتفصيل .

ويبيِّن في نهاية المطاف كيف تفيد القرائن القطع مع الأدلة اللفظية فيقول :

« قوله : لا تفيد الألفاظ اليقين إلاَّ بالقرائن .

قلنا : تقريره : أن الوضع بما هو وضع تتطرق إليه هذه الاحتمالات ، ومع القرائن يقطع بأن المراد ظاهر اللفظ ، ثم القرائن تكون بتكرر تلك الألفاظ إلى حد يقبل القطع ، أو سياق الكلام ، أو بحال المخبر الذي هو الرسول ﷺ .

والقرائن لا تفي بها العبارات ، ولا تنحصر تحت ضابط ، ولذلك قطعنا بقواعد الشرائع ، وقواعد الوعد والوعيد ، وغيرها ، بقرائن الأحوال والمقال ، وهو كثير في الكتاب والسنة ، فلو قال قائل في قوله تعالى : ﴿ **مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ** ﴾[2] أو ﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ** ﴾[3]

---

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول ، للقرافي (١٠٧١/٣) وما بعدها .

(٢) سورة الفتح ، الآية ٢٩.

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٨٥.

أو﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾[1]: المراد غير محمد بن عبد الله ، أو غير الشهر المخصوص ، أو غير إسرائيل الذي هو يعقوب ، لم يُعَرِّج أحد على ذلك ، وقطع ببطلانه بسبب قرائن التكرار ، وقرائن الأحوال ، وكذلك بقية القواعد الدينية »[2].

---

(١) جزء من آية ، في مواضع من سور القرآن ، منها البقرة : ٤٠ ، ٤٧.

(٢) نفائس الأصول ، للقرافي (١٠٨٦/٣). وقد انفرد الغزالي ببيان كيف تفيد القرائن العلم أو اليقين فقال : « إن مجرد الإخبار يجوز أن يورِّث العلم عند كثرة المخبرين ، وإن لم تكن قرينةٌ ، ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم ، وإن لم يكن فيه إخبار ، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ، ولا ينكشف هذا إلاَّ بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها ، فنقول : لا شك في أنّا نعرف أموراً ليست محسوسة ، إذ نعرف من غيرنا حبه لإنسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه وخجله ، وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها ، قد تدل عليها دلالات ، آحادها ليست قطعية ، بل يتطرق إليها الاحتمال ، ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف ، ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال ، ولكن يحصل القطع باجتماعها ، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قُدِّر مفرداً ، ويحصل القطع بسبب الاجتماع . ومثاله : أنّا نعرف عشق العاشق لا بقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمته ، وبذل ماله ، وحضور مجالسه لمشاهدته ، وملازمته في ترddاته ، وأمور من هذا الجنس ، فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمره لا لحبه إياه ، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حدٍّ يحصل لنا علم قطعي بحبه . . . فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها ، وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله ، وينشأ من الاجتماع العلم ، وكأن هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من : الأوليات ، والمحسوسات ، والمشاهدات الباطنة ، والتجربيات ، والمتواترات ، فيلحق هذا بها » . انظر : المستصفى ، ص١٠٨ ، ١٠٩.

٣ - رأي ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ):

لم يتعرض ابن تيمية بالتفصيل لهذه المسألة ، ولكنه رد على الرازي على وجه الإجمال في أكثر من موضع في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) ، ومن هذه المواضع قوله أثناء دفع المعارض العقلي الذي استدل به الرازي وغيره من المتكلمين والفلاسفة في رد كثير من الأدلة النقلية ، فقال ابن تيمية :

« ذكر (يعني الرازي) أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال ، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية ، وعلى دفع المعارض العقلي ، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن ، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دل عليه القرآن ، ولم يخطر ببال المستمع .

وقد بسطنا الكلام على ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات ظنية ، مثل : نقل اللغة ، والنحو ، والتصريف ، ونفي المجاز ، والإضمار ، والتخصيص ، والاشتراك ، والنقل ، والمعارض العقلي بالسمعي . وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنَّفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة ، وذكرنا طرفاً من بيان فساده في الكلام على (المحصَّل)[1] ، وغير ذلك .

---

(١) من مؤلفات ابن تيمية كتاب (شرح أول المحصَّل) وهو كتاب مفقود . انظر : أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لابن القيم الجوزية ص١٩. والمقصود هنا كتاب (محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين) للرازي .

فذاك كلام في تقرير الأدلة السمعية ، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع »[١].

وبعد أن بيَّن ابن تيمية إفادة التواتر العلم اليقيني ، سواء أكان هذا التواتر لفظيّاً أو معنويّاً انتقل إلى ما هو أكثر من ذلك ، فقرّر أن العلم اليقيني عن طريق التواتر لا يتحصل من نقل الألفاظ والمعاني فحسب ، بل يتعدى ذلك إلى مقاصد النبي ﷺ ومراده من الكلام ، بشرط أن ينقله الصحابة أو التابعون أو أهل العلم المختصون ، وفي ذلك يقول :

« إن أهل العناية بعلم الرسول ، العالمين بالقرآن ، وتفسير الرسول ﷺ والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس ، والقبلة ، وصيام شهر رمضان ، وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر ، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر »[٢].

ولعل هذا المنحى من ابن تيمية يتفق مع ما قرره الشاطبي من أن أقوال الصحابة وأعمالهم يعتبران من الأمور التي ترفع الاحتمالات العشرة التي تُخِلُّ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية (١/٢١ ، ٢٢).

(٢) المرجع السابق (١/١٩٥).

بالفهم اليقيني ، باعتبار أنهم شاهدوا النبي ﷺ وعرفوا مراده ومقصده ، وهذا ما سنبيِّنه عند عرض رأي الشاطبي .

ولما كان المستند الأكبر للرازي ، ومن شايعه ، في رأيه السابق النافي القطعية هو المعارض العقلي ، لم يترك ابن تيمية موطنًا في كتابه المذكور إلاَّ ودفع هذا المعارض العقلي مستخدمًا في ذلك الأدلة العقلية قبل النقلية[1] .

ويتابع ابن القيم (ت ٧٥١هـ) شيخه ابن تيمية في ردِّه على من ادعى عدم إفادة الأدلة اللفظية اليقين مطلقًا ، ولكنَّ ردَّه لم يكن في ذات الموضوع ، وإنما ساقه على سبيل الإجمال ـ على ما تيسر لي الوقوف عليه من كلامه ـ إذ يقول :

« ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم ؛ لأن العلم بمراده موقوف على العلم بانتفاء عشرة أشياء فهو ملبوس عليه مُلَبِّسٌ على الناس ؛ فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط ، وبطلت فائدة التخاطب ، وانتفت خاصية الإنسان ، وصار الناس كالبهائم ، بل أسوأ حالاً ، ولَمَا عُلِمَ غرض هذا المصنِّف من تصنيفه . وهذا باطل بضرورة الحس والعقل ، وبطلانه من أكثر من ثلاثين وجهاً مذكورة في غير هذا الموضوع »[2] .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ، وهو أحد عشر جزءًا ، وبخاصة الجزء الأول منه .

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية (١٢١/٣).

٤ ـ رأي القاضي صدر الشريعة (ت ٧٤٧)[1]:

دافع صدر الشريعة عن رأي جماهير علماء الإسلام القائلين بإمكان إفادة الأدلة اللفظية القطع ، ورد على شُبه الاحتمالات العشر المذكورة في كتابه « التوضيح على التصريح » فقال : « قيل : الدليل اللفظي لا يفيد اليقين ؛ لأنه مبني على نقل اللغة ، والنحو ، والصرف ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والإضمار ، والنقل أي يكون منقولاً من الموضوع له إلى معنى آخر ، والتخصيص ، والتقديم ، وقد أوردوا في مثاله : ﴿ **وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا** ﴾[2] ، تقديره : والذين ظلموا أسروا النجوى ، كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث ، والتأخير ، والناسخ ، والمعارض العقلي ، وهي ظنية .

أما الوجوديات ، وهي نقل اللغة والصرف والنحو ، فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر . وأما العدميات ، وهي من قوله عدم الاشتراك إلى آخره ، فلأن مبناها على الاستقراء .

وهذا باطل ، أي ما قيل إن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين ؛ لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر ، كاللغات المشهورة غاية الشهرة ، ورفع الفاعل ، ونصب المفعول ، وأنّ ضَرَبَ وما على وزنه فعلٌ

---

(١) صدر الشريعة : هو عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة ، البخاري ، المُلقَّب بصدر الشريعة الأصغر ، حنفي المذهب ، عالم محقق ، وحبر مدقق ، له تصانيف في الأصول وغيره . من أشهر مصنفاته : التنقيح في أصول الفقه ، وشرحه المسمى بالتوضيح . انظر : (الفتح المبين في طبقات الأصوليين ٢/١٥٥ ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، للكنوي ، ص١٠٩).

(٢) سورة الأنبياء ، الآية ٣.

ماضٍ ، وأمثال ذلك . فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1].

ونحن لا ندَّعي قطعية جميع النقليات ، ومن ادَّعى أن لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات ، كوجود بغداد ، فما هو إلاَّ محض السفسطة والعناد[2].

والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة ، وأيضاً قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد ، وإلا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلاً »[3].

٥ ـ رأي الشاطبي :

بدايةً يبيِّن الشاطبي ويؤصل أن ظواهر النصوص معتبرة في الشرع ، وأن

---

(١) سورة الأنفال ، الآية ٧٥. سورة التوبة ، الآية ١١٥.

(٢) قال السعد التفتازاني : السفسطة في الأصل الحكمة المموَّهة ، استُعملت في إقامة الأدلة على نفي ما عُلم تحقُّقُهُ بالضرورة. والعناد : هو إنكار الضروري ، وكلاهما باطل . انظر : شرح التلويح على التوضيح (١/١٢٩).

(٣) شرح التوضيح على التنقيح ، لصدر الشريعة (١/١٢٨ ، ١٢٩).
قال الشيخ الكوثري في كتابه (نظرة عابرة في نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة): « والواقع أن القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلاَّ عند تيقن أمور عشرة ، دونه خرط القتاد ، تقعُّر من بعض المبتدعة ، وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول ، وجرى وراءه بعض المقلدة من المتأخرين ، وليس لهذا القول أي صلة بأيِّ إمام من أئمة أهل الحق ، وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يُهدم به الدين ، ويتخذ معولاً بأيدي المشككين ، والدليل اللفظي القطعي الثبوت يكون قطعي الدلالة في مواضع » . انظر : ص٨١.

إيراد الموانع العشرة لا يسلم معه دليل شرعي ، ولذلك ترجم في إحدى مسائل كتاب (الموافقات) عنواناً قال فيه : « الاعتراض على الظواهر غير مسموع . والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص[1] ، أو يندر ؛ إذ تقدم أن النص إنما يكون نصّاً إذا سلم عن احتمالات عشرة ، وهذا نادر أو معدوم . فإذا ورد دليل منصوص ، وهو بلسان العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصّاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق إلاَّ الظاهر والمجمل .

فالمجمل الشأن فيه طلبُ المبيِّن أو التوقف ، فالظاهر هو المعتمد إذًا ، فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف .

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وإن ضَعُفَتْ ، والاعتراض المسموع مثله يُضْعِفُ الدليل ، فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق »[2] .

ويدافع الشاطبي عن غرضه الأول من كتابه ، وهو المقاصد الشرعية ، مبيناً أن المقاصد بلغت في الحجية والدلالة مبلغ القطع واليقين ، بحيث لا

---

(١) قال الشيخ دراز محقق الموافقات : « يُطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ، ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ، ويُطلق على ما لا يحتمل غير ما قُصد به فيكون قطعيّاً في دلالته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة ». انظر : تعليقه على الموافقات (٣٢٤/٤) هامش ٢.

(٢) الموافقات (٣٢٤/٤ ، ٣٢٥).

يتطرق إليها أيّ احتمال من الاحتمالات العشرة ، لأن مبنى هذه المقاصد على الاستقراء المعنوي أو ما يسميه هو (روح الدليل) الذي لا قيام لأيٍّ دليل بدونه ، فنراه يقول :

« والأدلة النقلية إنما تكون نصوصاً جاءت متواترة السند ، لا يحتمل متنها التأويل على حال ، أوْ لا. فإن لم تكن نصوصاً ، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ، فلا يصح استناد مثل هذا ـ الحكم بقطعية المراتب الثلاث ـ إليها ، لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع ، وإفادة القطع هو المطلوب .

وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند ، فهذا مفيد للقطع ، إلاّ أنه متنازع في وجوده بين العلماء. والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تُفرض في الشريعة ، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض ، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي .

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول : إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوف على مقدمات عشر ، كل واحدة منها ظنية ، والموقوف على الظني لابد أن يكون ظنيّاً ، فإنها تتوقف على : نقل اللغات ، وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعي أو العادي ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص للعموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلي . وجميع ذلك أمور ظنية .

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً ، لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين ، وهذا لا يدل على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ، لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق ، وإذا كانت لا تلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ـ ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم[1] ـ دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين ، فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين »[2].

رَدُّ الشاطبي على الاحتمالات العشرة بالاستقراء المعنوي :

بعد أن يسوق الشاطبي أدلة المعترضين على إمكان إفادة الأدلة النقلية القطع ، يرد عن مسألته التي تبناها وقطع عمره فيها ـ وهي قطعية المقاصد الشرعية ـ فيقول :

« وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو (روح المسألة). وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأن اعتبارها مقصود للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية ،

---

(١) أي موانع القطع العشرة .

(٢) الموافقات (٢/٤٩ ، ٥٠).

وما انطوت عليه من الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة ، على حد ما ثبت عند العامة جُودُ حاتم وشجاعة عليٍّ ﷺ وما أشبه ذلك .

فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولا على وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر ، والعمومات ، والمطلقات ، والمقيدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى أَلْفَوْا أدلة الشرع كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد . هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة »[1].

ثم يؤكد الشاطبي رأيه واستدلاله فيذكر وجه الشبه بين الاستقراء المعنوي والتواتر المتفق على قطعية دلالته عند الكافة فقال : « وعلى هذا السبيل[2] أفاد خبر التواتر العلم ، إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن ، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن ، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق ، فخبر واحد مفيد للظن مثلاً ، فإذا انضاف إليه آخر قوى الظن ، وهكذا خبر آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل

---

(١) الموافقات (٢/٥١).

(٢) أي : انضمام أدلة مختلفة على غرض واحد .

النقيض ، فكذلك هذا ، إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بـالمعنى الـذي تضمنته الأخـبار »[1].

وبعد أن أثبت الشاطبي دليل مسألته الأصولية قال : « فإذا تقرر هذا فمن كان من حَمَلَة الشريعة الناظرين في مقتضاها ، والمتأملين لمعانيها ، سَهُلَ عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث »[2].

وقد اسـتدل الشـاطبي في موضـع آخـر مـن كتابـه بالاسـتقراء المعنـوي ـ وبنفـس المنـهج المذكـور ـ في الـرد علـى المتمسـكين بالاحتمـالات العشـرة مطلقـاً ، وفي إمكـان إفـادة الأدلـة النقليـة القطـع ، خاصـةً في الأدلـة الكليـة والقواعد الأصولية[3]. فلا نطيل بإعادته هنا . رغم أننا قد ذكرناه في مواضع متفرقة عند كلامنا عن الاسـتقراء المعنـوي كسـبيل لإثبـات مقـاصد الشريعـة الكلية ، في الفصل السابق .

ويصرِّح الشاطبي في موضع آخر بأن القواعد الكليـة والمقـاصد الشرعيـة لا تعتريها موانع القطع العشرة ، ومن ثَمَّ فهو يدعو إلى الاعتماد على الآيات التي نزلت بمكة أولاً ، والـتي تتمـيز ـ في الغـالب ـ بكونهـا كليـة ومحكمـة ، حيث لا يعارضها جزئي أو يقف أمامها متشابه ، ولذلك فهو يقول : « وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجـد عامتـها عَريـة عـن التخصيـص والنسـخ ،

(١) الموافقات (٢/٥١ ، ٥٢).

(٢) المصدر السابق (٢/٥٢).

(٣) المصدر السابق (١/٣٦).

وغير ذلك من الأمور المعارضة ، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها »[1].

قوة الجزئيات مستمدة من قوة الكليات :

عندما يثبت الشاطبي قطعية المقاصد الشرعية ، إنما يريد أن يضفي على الأحكام الجزئية التي تندرج تحتها صفة القوة وغلبة الظن التي قد تصل إلى العلم ؛ لأن هذه الأحكام ما هي إلاَّ جزئيات لكليات هذه المقاصد ، ولذلك فهي تعتضد باندراجها تحت سقفها ، شأن الجزئي في علاقته بكُلِّيِّه.

وقد حاول الشاطبي أن يعزِّز هذا المفهوم فشرح كيف يُرَدُّ الجزئي أو الفرع الأخص ، بما له من تشخص وخصوصية ، إلى الكلي الأعم ، فقال : « الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليّاً جارياً مجرى العموم في الأفراد »[2] ، أي جرياناً يستغرق جميع الأفراد ، ويعم كل الجزئيات .

ويدلل الشاطبي على الشق الأول من قضيته هذه فيقول : « وبيان ذلك أن تلقِّي العلم بالكلي إنما هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها ، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات ، ولأنه ليس بموجود في الخارج ، وإنما هو مُضَمَّنٌ في الجزئيات ، حسبما تقرر في المعقولات »[3].

---

(١) الموافقات (٢/٢٣١).

(٢) المصدر السابق (١/٤١).

(٣) المصدر السابق (٣/٨). ويشير الشيخ دراز ـ محقق الموافقات ـ إلى أهمية المقاصد الشرعية كسقف يضبط جميع الجزئيات المنطوية تحته ، بحيث إذا تعارض جزئيان يرجع في الجمع أو الترجيح بينهما إلى مدى التصاق أحدهما بهذا السقف ، فيقول : « لا يكفي النظر في =

وعن دليل الشق الآخر من القضية يقول : « وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ؛ لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعَيْن على جميع المكلفين ، فهو كليٌّ في تعلقه ، فيكون عامّاً في الأمر به والنهي للجميع »[1].

عمل السلف قد يرفع الاحتمالات العشرة :

وقد ذهب الشاطبي إلى أبعد من ذلك في ردّه على القائلين بالاحتمالات العشرة ، حيث أكد على عامل أساسي آخر يمكن عن طريقه تفادي هذه الاحتمالات ، وهو عمل السلف الصالح ، وخاصةً الصحابة الذين تلقوا العلم والعمل عن النبي ﷺ بالمشافهة فكانوا أدرى بمراده ومقصده ، الذي

= هذه الأدلة الجزئية ، دون النظر إلى كليات الشريعة ، وإلا تضاربت بين يديه الجزئيات ، وعارض بعضها بعضًا في ظاهر الأمر ، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشرع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكليات ، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات » . انظر : مقدمة الموافقات له (١/٤).

(١) الموافقات (١/٤١). ويُلمح الأستاذ عبد الوهاب خلاف بفائدة المقاصد الشرعية في رد الاحتمالات المانعة من القطع فيقول : « دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل عدة وجوه ، والذي يرجح واحدًا من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع ، ولأن بعض النصوص قد تتعارض ظواهرها ، والذي يرفع هذا التعارض ويوفّق بينها أو يرجح أحدها هو الوقوف على مقصد الشارع ، ولأن كثيرًا من الوقائع التي تحدث قد لا تتناولها عبارات النصوص ، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشرعية ، والهادي في هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع » . انظر : علم أصول الفقه ، ص٢٣٢.

ترجموه بعد ذلك إلى عمل يقفون عنده ، لا يتجاوزونه ، ومن ثَمَّ كان عملهم من الحجة بمكان في قطع هامات هذه الاحتمالات العشر ، يقول الشاطبي : « إن موافقته (أي العمل) شاهد للدليل الذي استدل به (أي المجتهد) ، ومصدِّق له ، على نحو ما يصدِّقه الإجماع ، فإنه نوع من الإجماع فِعْلي ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة مُوهنة له أو مكذِّبة .

وأيضاً فإن العمل مُخَلِّص للأدلة من شوائب المحامل المقدَّرة الموهنة[1] ؛ لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتمًا ، ومعيِّن لناسخها من منسوخها ، ومبيِّن لمجملها إلى غير ذلك .

فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله »[2].

ويشرح الشاطبي في كتابه الآخر (الاعتصام) كيفية اعتماد عمل الصحابي باعتباره واقفاً على مقصد الشارع وفاهماً لقرائن الأحوال ، ومطَّلعاً على مواطن التشريع ، مما يجعل عمله نصّاً في المسألة لا يحتمل ردّاً ولا معارضة ، يقول الشاطبي أثناء شرحه لقول النبي ﷺ في المراد بالجماعة أو الفرقة الناجية عند افتراق الأمة في آخر الزمان : « فعلى هذا القول[3] ، فلفظ الجماعة مطابق للرواية الأخرى في قوله ﷺ : « ما أنا عليه

---

(١) وهي الاحتمالات العشرة التي سبق ذكرها .

(٢) الموافقات (٣/٧٦) ، ومالك يزيد على ذلك باحتجاجه بعمل أهل المدينة .

(٣) أي أن المراد بالجماعة هم الصحابة .

وأصحابي »[1] فكأنه راجع إلى ما قالوه وما سنُّوه ، وما اجتهدوا فيه حجة على الإطلاق ، وبشهادة رسول الله ﷺ لهم بذلك ، خصوصاً في قوله : « فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين »[2] وأشباهه ، أو لأنهم المتقلدون لكلام النبوة ، المهتدون للشريعة ، الذين فهموا أمر دين الله بالتَّلقي من نبيِّه ﷺ مشافهة ، على علم وبصيرة بمواطن التشريع وقرائن الأحوال »[3].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه (٢٦/٥) ، والحاكم في المستدرك (٢١٨/١) كلاهما عن عبد الله ابن عمرو . قال الترمذي : هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا إلاَّ من هذا الوجه . وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (١١٧/٥) وفي الصغير (٢٩/٢) عن أنس بن مالك . قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٨٩/١) : فيه عبد الله بن سفيان قال العقيلي : لا يتابع على حديثه هذا . وقد ذكره ابن حبان في الثقات . وقال في كشف الخفاء (٣٦٩/١): رواه ابن حبان والحاكم . وقال الحاكم : إنه حديث كثير الأصول . ثم قال الزركشي : ورواه البيهقي وصححه من حديث أبي هريرة وغيره .

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٢٦/٤) ، وأبو داود في سننه (٢٠/٤) ، والترمذي في سننه (٤٤/٥) وقال : هذا حديث حسن صحيح. وابن حبان في صحيحه (١٧٩/١) والحاكم في المستدرك (١٧٤/١) كلهم عن العرباض ابن سارية. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح ليس له علة ، وأقره الذهبي .

(٣) الاعتصام (٢٦٣/٢). وقد شرح العز بن عبد السلام كيف يقف الصحابي على مقصد النبي ﷺ ، وما هي الطريقة التي يصل بها إلى فهم المراد دون أن يتطرق احتمال لهذا الفهم . فقال : « ومثل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء ، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها ، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة » . انظر : قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٦٠/٢).

هذا عن ربط المقاصد الشرعية بقضية الرد على موانع القطع العشرة . أما مراتب هذه المقاصد وكيفية ترتيبها ، فهو ما سنتناوله في الفصل التالي ـ إن شاء الله ـ .

* * *

الفصل الثالث

ترتيب المقاصد الشرعية

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الترتيب بين المراتب الثلاث للمقاصد .

المبحث الثاني : الكليات الخمس وترتيبها .

المبحث الثالث : قواعد المقاصد عند الشاطبي .

المبحث الأول

الترتيب بين المراتب الثلاث للمقاصد

في المقاصد الشرعية صلاح الدنيا والآخرة :

تأتي أهمية المقاصد الشرعية مما يترتب على مراعاتها ، والسير في فلكها ، إذ بها يحافظ على قيام الدنيا والدين ، ومن خلالها يقوم العمران في الأرض ، وتنسجم الحياة الإنسانية بما يضمن لها البقاء في أمن وطمأنينة ، وأمان وسكينة ، وتمتد هذه الخصال حتى بعد الموت في الدار الآخرة ، مع ما تُصبغ به من صفة الخلود والبقاء .

ولذلك فإن الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين ، بل وُضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً ، ورُوعي في كل حكم منها : إما حفظ شيء من الضروريات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولفاتت النجاة في الآخرة . وإما حفظ شيء من الحاجيات ، كأنواع المعاملات ، التي لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج . وإما حفظ شيء من التحسينيات التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات . وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه . ولا يخلو باب من أبواب الفقه ـ عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها ـ من رعاية هذه المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التي لم تُوضع الأحكام إلاَّ لتحقيقها .

ولذلك كان ثبوت هذه المقاصد قطعيّاً ، ودلالتها يقينية ، والعمل بها مراعىً ليس في ملتنا فقط ، « بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كل ملة ، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات »[1].

وقد قال تعالى : ﴿ **شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ** ﴾[2]، وقال تعالى : ﴿ **فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ** ﴾[3]، وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام : ﴿ **أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِه** ﴾[4]، وقال تعالى : ﴿ **وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ** ﴾[5]. وكثير من الآيات أخبر فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق بينهما ، وقال

---

(١) ومن مظاهر كلية هذه المقاصد ، واعتبارها في جميع الشرائع أنها « لم يقع فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية ، بدليل الاستقراء ، فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمس ثابت ، وإن فُرض نسخ بعض جزئياتها ، فذلك لا يكون إلاّ بوجه آخر من الحفظ ، وإن فُرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باقٍ ؛ إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس » . انظر : الموافقات (١١٧/٣).

(٢) سورة الشورى ، الآية ١٣.

(٣) سورة الأحقاف ، الآية ٣٥.

(٤) سورة الأنعام ، الآية ٩٠.

(٥) سورة المائدة ، الآية ٤٣.

تعالى : ﴿ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾[1] ، وقال في قصة موسى عليه السلام : ﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي ﴾[2]. وقال : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[3] ، وقال : ﴿ إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ﴾[4] الآيات في منع الإنفاق ، وقال : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾[5] ، إلى سائر ما في ذلك من معاني الضروريات »[6].

ولما كانت هذه المقاصد كفيلة بتحقيق مصالح الخلق في الدارين ، كان الرجوع إليها في الأحكام أمراً ضروريّاً ، وهذا ما أثبته الاستقراء في أبواب الفقه والتتبع لعلل الشريعة وأسرارها ، يقول الشاطبي : « لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها ، غير مختصة بمحل دون محل ، ولا بباب دون باب ، ولا بقاعدة دون قاعدة - كان النظر الشرعي فيها أيضاً عامّاً لا يختص بجزئية دون أخرى ، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها ،

---

(١) سورة الحج ، الآية ٧٨.

(٢) سورة طه ، الآية ١٤ ، وفي المطبوع (إني) وهي خطأ.

(٣) سورة البقرة ، الآية ١٨٣.

(٤) سورة القلم ، الآية ١٧.

(٥) سورة المائدة ، الآية ٤٥.

(٦) الموافقات (١١٧/٣ ، ١١٨).

وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً[1] أم حقيقياً[2] ؛ إذ ليس فوق هـذه الكليـات كلي تنتهي إليه ، بل هـي أصـول الشريعـة وقـد تمـت ، فـلا يصـح أن يفقـد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره ، فهي الكافيـة في مصـالح الخلـق عموماً وخصوصاً ، لأن الله تعالى قال : ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** ﴾[3] ، وقال : ﴿ **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ﴾[4] ، وفي الحديـث : « تركتكـم علـى الجـادَّة . . . » الحديـــث[5] ، وقولـــه ﷺ : « لا يـــهلك علـــى الله إلاَّ هالك »[6] .

وبعد أن أكد الشاطبي على رجوع الأحكام الشرعية إلى حفـظ المقـاصد المرجوَّة من تحقيق هذا الكتاب في الخلق ـ بيَّن مراتب هذه المقاصد من الأعلى إلى الأدنى فقال : « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفـظ مقاصدهـا في الخلـق ، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها : أن تكون ضرورية . والثـاني : أن تكون حاجية . والثالث : أن تكون تحسينية »[7] .

---

(١) كقوله : (ولا باب دون باب).

(٢) أي بأن كان الدليل جزئياً ـ في مسألة بعينها ـ من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس .

(٣) سورة المائدة ، الآية ٣.

(٤) سورة الأنعام ، الآية ٣٨.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ (٢/٨٢٤) والحاكم في المستدرك (٣/٩٨) كلاهما موقوفاً على عمر بن الخطاب ، ولكن بلفظ : « وتركتكم على الواضحة » وسكت عنه الذهبي .

(٦) الموافقات (٣/٥-٧) ، والحديث الثاني أخرجه مسلم في صحيحه (١/١١٨).

(٧) الموافقات (٢/٨).

تعريف المراتب الثلاث :

ثم تطرق الشاطبي إلى التعريف بهذه المراتب ، وكيفية الحفاظ عليها ، ومدى علاقتها بمصالح الخلق في الدنيا والآخرة ، فذكر أن أعلى هذه المراتب هي الضرورية ، ومعناها : أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة ، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين . . . ومجموع الضروريات خمسة ، وهي : حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل . وقد قالوا : إنها مراعاة في كل ملة [(١)].

وأما الحاجيات : فمعناها : أنها مفتقَرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب . فإذا لم تُراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة »[(٢)].

وقد أرجع الشاطبي هذه المرتبة إلى ما استُثني من كليات الشريعة وهو المتمثل في مواطن الرخص المستثناة من عزائمها ، فقال : « وهي جارية في العبادات ، والعادات ، والمعاملات ، والجنايات ».

---

(١) كما أثبت ذلك التتبع والاستقراء لعادات الملل والشرائع السابقة ، فضلاً عن الاستقراء المعنوي لموارد الشريعة الإسلامية . انظر في ذلك : التحرير في أصول الفقه ، لكمال الدين ابن الهمام ، ص٤٣٣. وسوف نتكلم بالتفصيل عن هذه الضروريات الخمس في المبحث التالي ، ولذلك أوجزنا الكلام عنها هنا .

(٢) الموافقات (٢/٨ ـ ١٠).

ففي العبادات كالرخص المخففة ، بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر .

وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ، مأكلاً ومشرباً وملبساً وسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك .

وفي المعاملات كالقراض[1] ، والمساقاة ، والسَّلم[2] ، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات ، كثمرة الشجر ، ومال العبد .

وفي الجنايات كالحكم باللَّوْث[3] ، والتدمية[4] ، والقَسامة[5] . وضرب

---

(١) القراض والمضاربة بمعنى واحد ، وهو أن يدفع مالاً إلى شخص ليتَّجر فيه ، والربح بينهما . انظر : روضة الطالبين وعمدة المفتين ، للإمام النووي (١١٧/٥).

(٢) السَّلَم : هو اسم لعقد يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلاً ، وللمشتري في المثمَّن آجلاً . انظر : التعريف ، للجرجاني ، ص١٦٠.

(٣) اللوث : هو أن يشهد واحد على إقرار المقتول قبل أن يموت : أن فلاناً قتلني ، أو يشهد شاهدان على عداوة بينهما ، أو تهديد منه له ، أو نحو ذلك . انظر : النهاية في غريب الحديث ، لابن الأثير (٢٧٥/٤).

(٤) التدمية : هي ظهور الدم أو سيلانه نتيجة شَجَّة تشُق الجلد ، وفيها بعير . انظر : النهاية ، لابن الأثير (١٣٦/٢) ، وروضة الطالبين ، للنووي (٣٣/١٠).

(٥) القسامة : هي أن يقسم من أولياء الدم خمسون نفراً على استحقاقهم دم صاحبهم ، إذا وجدوه قتيلاً بين قوم ولم يُعْرف قاتله ، فإن لم يكونوا خمسين أقسم الموجودون خمسين يميناً ، ولا يكون فيهم صَبي ولا امرأة ولا مجنون ولا عبد ، أو يُقسم بها المتَّهَمون على نفي القتل عنهم ، فإن حلف المدَّعون استحقوا الدية ، وإن حلف المتهمون لم تلزمهم الدية . انظر : النهاية ، لابن الأثير (٦٢/٤).

الدية على العاقلة[1] ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك .

وأما التحسينيات : فمعناها : الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنُّب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات . ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق . وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان .

ففي العبادات : كإزالة النجاسة ، وبالجملة الطهارات كلها ، وستر العورة، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ، وأشباه ذلك .

وفي العادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة المآكل النجسات ، والمشارب المستخبثات ، والإسراف والإقتار في المتناولات .

وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلأ ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة ، وسلب المرأة منصب الإمامة ، وإنكاح نفسها ، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة[2] والتدبير[3] ، وما أشبهها .

---

(١) العاقلة : هي العَصَبة والأقارب من قِبَلِ الأب ، الذين يعطون دية قتيل الخطأ . انظر : النهاية لابن الأثير (٣/٢٧٨).

(٢) الكتابة : أن يكاتب الرجلُ عبده على مال يؤديه إليهُ مُنجَّماً ، فإذا أداه صار حرّاً . انظر : المرجع السابق (٤/١٤٨).

(٣) التدبير : هو أن يعتق العبد بعدما يُدَبِّره (أي يخلفه) سيده ويموت . انظر : المرجع السابق (٢/٩٨).

وفي الجنايات : « كمنع قتل الحر بالعبد ، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد »[1].

مكمِّلات المراتب الثلاث :

اقتضت حكمة الشارع وما أراده من حفظ هذه المراتب الثلاث على أتم وجه أن يشرع مع الأحكام التي تحفظ كل نوع منها أحكام تعتبر مكملة لها في تحقيق هذه المقاصد ، يقول الشاطبي : « كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة ، مما لو فرضنا فقده لم يخلَّ بحكمتها الأصلية .

فأما الأولى[2]: فنحو التماثل في القصاص ، فإنه لا تدعو إليه ضرورة ، ولا تظهر فيه شدة حاجة ، ولكنه تكميلي ، وكذلك نفقة المثل ، وأجرة المثل ، وقراض المثل ، والمنع من النظر إلى الأجنبية ، وشرب قليل المسكر ، ومنع الربا ، والورع اللاحق في المتشابهات ، وإظهار شعائر الدين ، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرهن والحميل[3] ، والإشهاد في البيع ، إذا قلنا إنه من الضروريات .

وأما الثانية : فكاعتبار الكفء ، ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة ، وإن

(١) الموافقات (٢/١١ ، ١٢).

(٢) أي مرتبة الضروريات .

(٣) أي الكفيل أو الضامن .

قلنا إن البيع من باب الحاجيات ، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة ، ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة ، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله. فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة ؛ إذ لو لم يشرع لم يخلّ بأصل التوسعة والتخفيف .

وأما الثالثة : فكآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة ، والإنفاق من طيبات المكاسب ، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق ، وما أشبه ذلك »[1].

معيار الترتيب بين المراتب الثلاث :

مما تقدم من كلام الشاطبي يتبين أن الضروريات أهم المقاصد ، لأنه يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة ، وشيوع الفوضى بين الناس وضياع مصالحهم . وتليها الحاجيات ؛ لأنه يترتب على فقدها وقوع الناس في الحرج والعسر واحتمال المشقات التي قد تنوء بهم. وتليها التحسينيات ، لأنه لا يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة ، ولا وقوع الناس في الحرج ، ولكن يترتب على فقدها خروج الناس عن مقتضى الكمال الإنساني والمروءة وما تستحسنه العقول .

---

(١) الموافقات (٢/١٢ ، ١٣).

وعلى هذا فالأحكام الشرعية التي شُرعت لحفظ الضروريات ، أهم الأحكام ، وأحقها بالمراعاة . وتليها الأحكام التي شرعت لتوفير الحاجيات ، ثم الأحكام التي شرعت للتحسين والتجميل ، وتعتبر الأحكام التي شرعت للتحسينيات كالمكملة للتي شرعت للحاجيات ، وتعتبر الأحكام التي شرعت للحاجيات كالمكملة للتي شُرعت لحفظ الضروريات[1].

فلا يراعى حكم تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري أو حاجي ؛ لأن المكمِّل لا يراعى إذا كان في مراعاته إخلال بما هو مكمل له ، ولذا أبيح كشف العورة إذا اقتضى هذا علاج أو عملية جراحية ، لأن ستر العورة تحسيني ، والعلاج ضروري . وأبيح تناول النجس إذا كان دواء أو اضطر إليه ، لأن الاحتراز عن النجاسات تحسيني ، والمداواة ودفع المضرات ضروري ، وكذلك أبيح بيع المعدوم في السَّلم والاستصناع ، واغتفرت الجهالة في المزارعة والمساقاة وبيع الغائب ، لأن حاجة الناس قضت بأن لا تراعى هذه التحسينيات ، يقول الشاطبي : « حفظ المهجة مهم كلي ، وحفظ المروءات مستحسن فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات ، وإجراء لأهلها على محاسن العادات ، فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى »[2].

---

(١) الموافقات (٢/١٣ ـ ١٤).

(٢) المصدر السابق (٢/١٤).

ولا يراعى حكم حاجي إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري ، ولهذا تجب الفرائض والواجبات على المكلفين الذين ليسوا في حال تبيح لهم الرخصة ، وإن شق عليهم ما كُلِّفوا به ، إذ كل تكليف فيه إلزام بما فيه كلفة ومشقة فلو روعي أن لا تنال المكلف أي مشقة لأهملت عدة من الأحكام الضرورية من عبادات وعقوبات وغيرها ؛ لأن كل ما أمر به المكلف أو نُهِيَ عنه لحفظ الضروريات لا يخلو امتثاله من مشقة عليه ، ولكن احتُملت هذه المشقة في سبيل حفظ الضروريات للمكلفين[1] .

ضوابط إدخال الأحكام أو الوسائل في المراتب الثلاث :

بعد شرح الشاطبي للمراتب الثلاث ، وبيانه لدرجاتها في الاعتبار ، وإسهابه في بيان مكمِّلاتها يَرِدُ سؤال منطقي وضروري ، مؤداه : ما هو معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات ؟ .

ويمكننا أن نجيب أنه بعد استقراء صنيع الشاطبي في دراسته لمقاصد الشريعة بمراتبها وكلياتها نستطيع أن نؤكد أنه يصدر في هذا المعيار عن التعلق باتباع المعاني والنظر إلى المصالح أو المفاسد التي تؤول إليها تلك الأحكام أو الوسائل ، وإلى التفاوت بين المطلوبات من حيث جلب المصالح ، وبين المنهيات من حيث درء المفاسد. فمصالح الإيجاب أفضل وآكد من مصالح

---

(١) الموافقات (٢/١٦ ـ ١٨).

الندب ، ومصالح الندب أفضل من الإباحة . كما أن مفاسد التحريم أرذل وآكد في التحقق من مفاسد الكراهة .

ولذلك يقول الشاطبي : « فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء ، والتفرقة بين ما هو أمر وجوب أو ندب ، وما هو نهي تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ، وإن عُلم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم ، وما حصل لنا الفرق بينها إلاّ باتباع المعاني ، والنظر إلى المصالح ، وفي أي مرتبة تقع ، وبالاستقراء المعنوي. ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلاّ على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ، والنهي كذلك أيضاً ؛ بل نقول كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضُحكة وهزأة ، ألا ترى إلى قولهم : فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب »[(١)].

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً ، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة[(٢)] للضروريات كالضروريات أنفسها ، بل بينهما تفاوت معلوم[(٣)].

---

(١) الموافقات (١٥٣/٣).

(٢) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا ، وحرمة شرب الكمية القليلة من الخمر ـ التي من شأنها عدم الإسكار ـ مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة قطعاً .

(٣) انظر : الموافقات (٣٠٩/٣).

ولكن كيف يضبط المجتهد مرتبة المصالح والتفاوت الداخلي فيها ، وكذا مرتبة المفاسد ؟ .

يضع لنا الشاطبي أربعة ضوابط كلية لتحديد التفاوت المعتبر سواء في المصالح أم في المفاسد . وهذه الضوابط هي :

١ ـ التعرف على ما إذا كان المطلوب[١] بالقصد الأول أو الثاني ، وما إذا كان أصلاً أو أحد أركانه أو متمماته .

فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع ، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر : هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري ؟ أم لا ؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري . وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن ، ولكنه مكمل ومتمم : إما من الحاجيات ، وإما من التحسينيات ، فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه ، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها[٢] .

ويذهب الشاطبي إلى أبعد من ذلك فيرى أن الفعل يتصف بأحد الأحكام التكليفية الخمسة تبعاً لاندراجه في الطلب تحت المقاصد الأصلية أو التابعة ، فيقول :

---

(١) المطلوب هنا يشمل الأمر باعتباره مطلوباً فعله ، والنهي باعتباره مطلوباً تركه .

(٢) انظر : الموافقات (٣/٢١١).

« إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله ، فقد صار عاملاً بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي ، والجزئي لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب ، فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء ، وإما بالكل والجزء معاً ، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً ، أو ممنوعاً بالكل »[1].

وبنفس الضابط يصرح في موضع آخر « أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم ، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم »[2].

٢ ـ التعرف على مآل المطلوب ـ أمراً أو نهياً ـ وما إذا كان به صلاح العالم أو فساده بصورة كلية ضرورية ، أو كان مما به كمال ذلك الصلاح أو الفساد .

يقول الشاطبي : « إن المصالح والمفاسد ضربان :

---

(١) الموافقات (٢/٢٠٤).

(٢) المصدر السابق (٢/٢٠٦).

أحدهما : ما به صلاح العالم أو فساده ، كإحياء النفس في المصالح ، وقتلها في المفاسد .

والثاني : ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد .

وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة ؛ بل هو على مراتب ، وكذلك الأول على مراتب أيضاً . فإذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما . ثم النفس ، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أُكره بالقتل على الزنا أن يقي نفسه به ، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلاَّ ببذل بضعها جاز لها ذلك ، وهكذا سائرها .

ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب ، فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة . وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور .

فعلى هذا إن كانت الطاعة أو المخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كليّاً ضروريّاً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب . وإن لم تنتج إلاَّ أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ، والمعصية صغيرة من الصغائر .

وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يُعَدُّ كبيرة على وزان واحد ، ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً ، كما أن الجزئيات في

الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها »[1].

٣ ـ النظر فيما من الوعيد والحدود على الإخلال بالمصالح وارتكاب المفاسد .

فالمفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها. وقد عُلم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها .

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ، كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه ، والزنا والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك ، مما وضع له حد أو وعيد ، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي ، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ، ولا بحد معلوم يخصه ، والاستقراء يبين ذلك فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه[2].

٤ ـ يمكن أن نضيف إلى الضوابط الثلاثة السابقة ضابطاً رابعاً ميَّز به الشاطبي بين ضربين من الضروريات :

أحدهما : ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتيات واتخاذ الزوجة والمسكن واللباس مما للإنسان

---

(١) الموافقات (٢/٢٩٩ ، ٣٠٠).

(٢) انظر : الموافقات (٢/٢٩٩).

باعث من نفسه قوي يحمله قهراً على ذلك ، فجعله الشارع مطلوباً طلب الندب ، لا طلب الوجوب ؛ بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة . فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الدواعي .

والثاني : ما ليس فيه حظ عاجل مقصود ، سواء كان من فروض الأعيان كالعبادات ، أم من فروض الكفايات كالولايات العامة من خلافة وقضاء وجهاد وتعليم .

فأما قسم الأعيان فقد أكد الشارع القصد إلى فعله بالإيجاب ونفيه بالتحريم ، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية .

وأما قسم الكفايات ، فإن حظ المكلف فيه يأتي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، لأنها لم تشرع لينال بها السلطان ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهي ، وإن كان يحصل ذلك بالتبع[1].

ترابط المراتب الثلاث ومكمِّلاتها :

بعد أن ذكر الشاطبي كل مرتبة ـ أصلها ومكمِّلها ـ بيَّن الارتباط الوثيق بين المراتب الثلاث ، وأوضح أن كل واحدة منها بمثابة المكمِّل لما قبلها ، وأن إبطال أدناها والمداومة عليه قد يؤدي إلى إبطال أعلاها ـ وهو الضروري ـ وقد فسَّر ذلك بقوله : « كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات

---

(١) انظر : الموافقات (٢/١٨٠ ـ ١٨٥). وانظر أيضاً : نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، د. جمال الدين عطية ، ص٦٨.

والتحسينيات ـ وكان مرتبطاً بعضها ببعض ، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه ، ومدخل للإخلال به ، فصار الأخف كأنه حِمىً للآكد ، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، فالمُخِلُّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه .

ومثال ذلك الصلاة فإن لها مكمِّلات ، وهي هنا سوى الأركان والفرائض ، ومعلوم أن المخل بها متطرق للإخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأخف طريق إلى الأثقل ، ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله ﷺ : « كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه »[1] ، وفي الحديث : « لعن الله السارق يسرق البيضة فتُقطع يده ، ويسرق الحبل فتُقطع يده »[2] ، وقول من قال : إني لأجعل بيني وبين الحرام سترة من الحلال ولا أحرِّمها .

وهو أصل مقطوع به متفق عليه . . . فالمتجرئ على الأخف بالإخلال به معرَّض للتجرؤ على ما سواه ، فكذلك المتجرئ على الإخلال بها يتجرأ على الضروريات .

فإذاً قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق إبطال الضروريات بوجه ما[3] .

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه . انظر : فتح الباري (٤/٢٩٠) ، وأخرجه مسلم بنحوه في صحيحه (٣/١٢٢٠) كلاهما عن النعمان بن بشير .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٣١٤) عن أبي هريرة .

(٣) انظر : الموافقات (٢/٢١ ، ٢٢).

ويشـرح الشـاطبي في موطـن آخـر العلاقـة بـين هـذه المراتـب ، ومـدى التلاحم الذي بينها ، لدرجة أن كل واحدة منها خادمة لما قبلـها ، فيقـول : « إن مجموع الحاجيـات والتحسينيات ينتـهض أن يكـون كـل واحـد منـهما كفرد من أفراد الضروريات ، وذلك أن كمال الضروريات ـ من حيـث هـي ضروريات ـ إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلَّـف سَعَة وبسـطة ، من غير تضييق ولا حرج ، وحيث يبقى معها خصالُ معاني العادات ومكارم الأخلاق موَفَّرَةَ الفصـول ، مكمَّلـة الأطـراف ، حـتى يستحسـن ذلـك أهـل العقول ، فإذا أخَـلَّ بذلـك لَبِـسَ قسـم الضروريـات لِبْسَـةَ الحـرج والعنـت ، واتصف بضد ما يستحسن في العادات ، فصار الواجـب الضـروري متكلَّـف العمل ، وغير صـافٍ في النظـر الـذي وضعـت عليـه الشريعـة ، وذلـك ضـد ما وضعت عليه ، وفي الحديث : « بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق »[1]، فكأنـه لو فرض فقدان المكمِّلات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلـك ، وذلـك خلل في الواجب ظاهر »[2].

وبهذا الصنيع ربط الشاطبي بين المراتـب الثـلاث بربـاط وثيـق ، يجعلـها كلها كالنسيج الواحد أو الحلقة الواحدة التي لا نستطيع فصل مكوِّناتها نظراً لامتزاجها الشديد وتداخلـها المحكـم ، ومـن ثَـمَّ استحقت هـذه المراتـب أن

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ الشهاب القضاعي في مسنده (١٩٢/٢) عن أبي هريرة. وقال الهيثمي في المجمع (١٥/٩): رواه البزار ، ورجاله رجال الصحيح ، غير محمد بن رزق الله الكلوداني ، وهو ثقة .

(٢) الموافقات (٢٣/٢ ـ ٢٤).

تكون هي مناط التكليف الحقيقي في سائر الأحكام ، حتى الجزئية منها ، وبالتالي فهي كلية أبدية لا تنخرم ، وتُنَزَّلُ على الجزئيات فلا يحكم على الجزئيات إلاَّ من خلالها ؛ إذ كليتها تستوجب أنها حاكمة لا محكومة ، ولذلك يقول الشاطبي : « إن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة ، لا تختص على الجملة ، وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي. وإن خصت بعضاً فعلى نظر الكلي ، كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات. فالنظر الكلي فيها مُنَزَّل للجزئيات ، وتنَزُّله للجزئيات لا يخرم كونه كليّاً »[1].

ولما كان اعتبار الكلي هو الأساس عند الشاطبي فإنه يرى أن تناول الكليات وصولاً إلى جزئياتها أو إنشاء كليات بعيدة عن جزئياتها إنما هو أمر مبتدع يدخل في حيز اتباع الشبهات ، إذ العكس هو الصحيح ، وهو أن تدرس الجزئيات ضمن كلياتها ، لأنه لا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية ، لأن الفروع الجزئية إن لم تقتض عملاً فهي في محل التوقف ، وإن اقتضت عملاً فالرجوع إلى الأصول هو الصراط المستقيم ، ويتناول الجزئيات حتى إلى الكليات ، فمن عكس الأمر حاول شططاً ، ودخل في حكم الذم ، لأن متبع الشبهات مذموم ، فكيف يعتد بالمتشابهات دليلاً ؟ أو يُبْنَى عليها حكم من الأحكام ؟ وإذا لم تكن دليلاً في نفس الأمر فجعلها بدعة محدثة هو الحق[2].

---

(١) الموافقات (٢/٣٧).

(٢) انظر : الاعتصام (١/٢٣٩ ـ ٢٤٠).

إلاَّ أنه نظراً لتداخـل المراتـب الثـلاث ، وعلاقتـها المترابطـة السـيَّالة فإنـه لا يمكن الفصل بينها كالمسائل الرياضية ، بل شأنها في ذلك النظر إلى كلياتها مـع جزئياتهـا دون الإخـلال بأحدهمـا ـ وإن كـان الكلـي هـو الأصـل عنـد التعارض ـ إذا أمكن الجمع بين الطرفين واعتماد كلا الأمرين ، ولذلـك يثنِّـي الشـاطبي كلامـه السـابق ببيـان أن السـبب الـذي أوقـع الكثـيرين في اتبـاع الجزئيات دون كلياتها ، أو ما يمكن أن يسمى باتباع المتشابه دون المحكم إنما هو « الجهل بمقاصد الشرع ، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعـض ، فـإن مـأخذ الأدلة عند الأئمة الراسـخين إنمـا هـو أن تؤخـذ الشريعـة كـالصورة الواحـدة بحسب ما ثبت من كلياتهـا وجزئياتهـا المرتبـة عليـها ، وعامِّـها المرتـب علـى خاصها ، ومطلقها المحمول علـى مقيدهـا ، ومجملـها المفسَّـر ببيِّنـها ، إلى مـا سوى ذلك من نواحيها ، فإذا حصل للناظر من جملتـها حكـم مـن الأحكـام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت »[1].

أسـباب تداخل المراتب :

يرجع الشاطبي أسباب تداخل المراتب إلى أمر أساسي وهو أن كل مرتبة متفاوتة فيما بينها ، وليست على وزان واحد ، ومن ثَمَّ تُقَدَّمُ بعض الجزئيات على بعض في المرتبة الواحـدة ، فنراه يقـول : « إن الأوامـر المتعلقـة بـالأمور الضروريـة ليسـت كـالأوامر المتعلقـة بـالأمور الحاجيـة ولا التحسـينية ، ولا الأمـور المكمِّلـة للضروريـات كالضروريـات أنفسـها ، بـل بينــهما تفــاوت

(١) الاعتصام (١/٢٤٤ ـ ٢٤٥).

معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ، ولا النفس كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات .

والحاجيات كذلك ، فليس الطلب بالنسبة إلى المتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض والسَّلم والمساقاة وأشباه ذلك ، ولا أيضاً طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ، ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق . وكذلك التحسينيات حرفاً بحرف »[1].

والذي دعا الشاطبي إلى القول بتفاوت كل مرتبة فيما بينها ـ وكذلك التداخل بين المراتب الثلاث ـ هو نظرته الشمولية المحيطة بجميع أدلة الشرع الكلية والجزئية ، إذ كان همُّه الأكبر هو أن إعمال الدليل خير من إهماله ، بل العمل بالدليلين أولى من ترك أحدهما إن أمكن ، وذلك من خلال العلاقة بين الكليات وجزئياتها . وهو مع اعتباره الكليات حاكمة لا محكومة ـ مع ما في ذلك من الردّ على الطائفة المتمسكة بحرفية النص وجزئية الدليل ـ فإنه يؤكد في نفس الوقت على اعتبار الجزئي في كُلِّيه ، وعدم الإخلال به وذلك عن طريق الجمع بينه وبين كُلِّيه كلما أمكن ، فيقول : « وإذا كان كذلك (أي تقديم الكليات على جزئياتها) وكانت الجزئيات ، وهي أصول الشريعة فما تحتها ، مستمدة من تلك الأصول الكلية ـ شأن الجزئيات مع كلياتها في كل

(١) الموافقات (٣/٢٠٩).

نوع من أنواع الموجودات ـ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات ، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها .

فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كُلّيه فقد أخطأ . وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كُلّيه فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيِّه »[1] .

وبذلك يقطع الشاطبي الطريق على الطائفة الأخرى التي تعوِّل على الكليات دون النظر إلى الأدلة الجزئية ، أو التي تتمسك بالعمومات دون الوقوف على مخصِّصاتها ، أو بالمطلقات دون الربط بقيودها ، وهو في ذلك سالك سبيل الاعتدال والتوسط الذي سلكه جمهور العلماء والمحققين ، ولذلك نراه يضيف إلى قوله السابق : « فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة ، فلابد من الجمع في النظر بينهما ؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلاَّ مع الحفظ على تلك القواعد ؛ إذ كلية هذه معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة ، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع . وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي »[2] .

---

(١) الموافقات (٣/٧ ـ ٨).

(٢) الموافقات (٣/٩ ـ ١٠).

ويضرب الشاطبي مثالاً ـ تقريباً ـ لكيفية إعمال الكلي والجزئي في آن واحد ، دون الإخلال بأحدهما ، وهو : أنه جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس ، وتبيَّن للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة ، بناءً على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين ، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُخْبَره ، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا بها على الجزئي ، واعتبروا الجزئي أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء ، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء[1].

مواطن الاستثناءات والرخص لا تقدح في كلية الدليل :

تبيَّن لنا أن الشاطبي يقدم الكلي على الجزئي إذا لم نستطع التوفيق بينهما بوسائل الجمع كالتخصيص أو التقييد أو غيرهما من الوسائل ، التي يمكن من خلالها أن نتعامل مع الجزئي في نطاق كُلِّيه . وقد أكد في هذه الصورة الأخيرة أن تخلف أي جزئي عن المراتب الثلاث لا يقدح في كليتها ؛ إذ شأنها في ذلك شأن الكليات العربية في اللغة ، التي لا يخرجها عن كليتها تخلف جزئي أو شاذ عنها ، فيقول : « الأمر الكلي إذا ثبت فتخلُّف بعض

---

(١) انظر: الموافقات (٣/١٤).

الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليّاً. وأيضاً فإن الغالب الأكثر معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي ، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كليٌّ يعارض هذا الكلي الثابت »[1].

والكلي من حيث هو كلي لا يقدح فيه تخلف بعض الجزئيات المستثناة ، والتي يكون لها مسوِّغ ودليل معتبر في الاستثناء؛ لأن الشارع الذي قصد المصلحة من وراء الكلي ، هو أيضاً الذي يدعو إلى اعتبار المصالح الجزئية من وراء الجزئيات ، طالما أن اعتبارها لا يكر على المقصد العام بالبطلان ، أو يكون داعياً للحفاظ على النظام ، والعمل بأصل عمارة الكون ، ورفع الحرج والمشقة عن المكلف ، ولذلك فالجزئي « إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ؛ لأنه من باب التخصيص للعموم ، أو من باب التقييد للإطلاق ، وقد مر في الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعي بالظني »[2].

ودلل الشاطبي على هذه القاعدة بالرخصة التي تستثنى من العزيمة ، مبيناً أن استثناء جزئي الرخصة من عموم كلي العزيمة يثبت كلية العزيمة ولا ينفيها ، لأن « أصل الرخصة وإن كان جزئيّاً بالإضافة إلى عزيمتها فذلك غير مؤثر ، وإلا لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخص »[3].

والشاطبي وإن أصَّل قاعدة الاستثناءات الجزئية الناتجة عن الدليل المعتبر

---

(١) المصدر السابق (٢/٥٣).

(٢) الموافقات (١/٣٤٠).

(٣) المصدر السابق .

فإنه لا يرى أي تعارض بين هذه الاستثناءات وبين كليتها ، ولذلك يقرر أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات ، كذلك نقول : إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاث أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي ، وذلك الجزئيات ، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي أن لا يتخلف الكلي ، فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع[1].

وهو يؤكد في الوقت ذاته أن هذه القاعدة لا تتعارض مع ما سبق له من أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات؛ لأن القاعدة هنا معتبرة « من حيث السلامة مع العارض المعارض ، فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي »[2].

*　　*　　*

(١) انظر : الموافقات (٢/٦١).

(٢) المصدرالسابق (٢/٦٣).

التعارض والترجيح بين الأدلة من خلال المقاصد الشرعية :

مما انفرد به الشاطبي في هذا المقام ، وسبق به الأصوليين في هذا المضمار ، هو استخدامه لطرق الجمع بين الأدلة والترجيح بينها من وجهة المقاصد الشرعية ، حيث ربط بين الكليات والجزئيات ، وجعل عمل الجزئيات في الكليات من باب (إعمال الحاجيات في الضروريات) استناداً منه على مواطن الرخص والاستثناءات الواردة في الشريعة لرفع الحرج عن الأمة ، وتحقيقاً لقول الله تعالى : ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[1] ، وقوله عز وجل : ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾[2] وقول النبي ﷺ : « بُعثت بالحنيفية السمحة »[3]. وقد أصَّل الشاطبي هذه القاعدة ، التي بيَّن بها مظاهر التداخل بين المراتب الثلاث مبيناً ما يهدف إليه هذا التداخل من مصالح وحكم قد تخفى على العقول فقال : « إن عُلم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة ، فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة نفسها ، كما قالوا في القتل بالمثقَّل : إنه لو لم يكن فيه القصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذ اقتصر به على

---

(١) سورة الحج ، الآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٥.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٣٣/٦) عن عائشة ، قال في كشف الخفاء (٥٢/١): سنده حسن . ورواه البخاري معلقاً في صحيحه . انظر : فتح الباري (٩٣/١).

حالة واحدة ، وهو القتل بالمحدَّد ، وكذلك الحكم في اشتراك الجماعة في قتل الواحد ، ومثله القيام في الصلاة مثلاً مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهي ، إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات .

ومثل ذلك المستثنيات من القواعد المانعة كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسَّلَم ، والقرض ، وأشباه ذلك .

فلو اعتبرنا الضروريات كلها لأخلَّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضاً. فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ، فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً . فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها .

وأيضاً فقد يعتبر الشرع من ذلك ما لا تدركه العقول إلاَّ بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات »[1] .

ويصوِّر الشاطبي أسباب خروج بعض الجزئيات عن كلياتها بأن الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي ، فلا تكون داخلة تحته أصلاً ، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها ، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هو به أوْلى[2] .

ويدلِّل الشاطبي على أن الجزئي قد يتخلف عن الكلي لدليل مخصوص هو

---

(١) الموافقات (٣/١١ ـ ١٢).

(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٥٣ ـ ٥٤).

به أوْلى ، أو للمحافظة على هذا الجزئي في كُلِّيه من جهة أخـرى ، فيقـول : « إن حفظ النفس مشروع - وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه - ثم شُرِع القصاصُ حفظاً للنفوس ، فقتْلُ النفس في القصاص محافظـة عليـها بـالقصد ، ويلزم من ذلك تخلّف جزئي من جزئيات الكلي المحـافَظ عليـه ، وهـو إتـلاف هذه النفس لعارض عرض ، وهو الجناية على النفس .

فإهمال هذا الجزئي في كُلِّيه من جهة المحافظة على جزئي في كُلِّيه أيضـاً ، وهو النفس المجني عليها ، فصار عين اعتبار الجزئـي في كُلِّيـه هـو عـين إهمـال الجزئي ، لكن في المحافظة على كُلِّيه ، من وجهين[1] ، وهكـذا سـائر مـا يـرد من هذا الباب »[2].

وخلاصـة القــول في مسـألة الاستثناءات الـتي وردت عـن الشـرع أنهـا ترجـع :

١ - إما إلى باب إعمال الحاجيات في الضروريات ، ويبرهن عليها بنفس المثال السابق عن صلاة المريض غير القادر إذا لم يستطع القيـام ، وكـان في قيامـه « حـرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة »[3].

---

(١) لعل الوجهين : أحدهما : المحافظة على جزئي النفس المجني عليها في هـذا الكلـيِّ. وثانيـهما : المحافظة على النفس الكلية المتمثلـة في جزئيـات هـذا الكلـي ، أو بمعنـى آخـر: الحفـاظ علـى النفوس التي تندرج تحت هذا الكلي .

(٢) الموافقات (٢/٦٣) وهذه القاعدة بمثالها فيها ردٌّ على من يدَّعون حقوق الإنسان ، ويحرِّمون بل ويجرِّمون حد القصاص والإعدام لنفس الجاني ، غير معتبرين لنفس المجني عليه ، أو لغـيره من جزئيات النفس الكلية .

(٣) الموافقات (٢/١٥).

٢ ـ وإما أن يكون من باب مراعاة أصل الضروري دون مكمِّله ومتمِّمه ، حيث اشترط الشاطبي لهذه التكملة : « أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال »[١].

وضرب الشاطبي مثالاً لهذا التخريج الثاني فقال : « إن إتمام الأركان في الصلاة مكمِّل لضروراتها ، فإذا أدى طلبه إلى أن لا تُصلَّى ـ كالمريض غير القادر ـ سقط المكمِّل »[٢].

شروط إعمال الحاجيات في الضروريات :

لما كان السبب الحقيقي للخروج عن الكلي واعتبار الجزئي هو رفع الحرج عن كاهل المكلَّف ، وعدم المشقة الموجبة للعنت والضيق[٣]، اشترط الشاطبي في المواضع المستثناة شروطاً ثلاثة : أحدها يرجع إلى الجزئي المستثنى نفسه ، والآخران يرجعان إلى السبب الموجِب لهذا الاستثناء .

أما الأول : فهو أن يكون مستند الترخص والاستثناء هو الدليلَ الشرعيَّ المنصوص عليه في عين هذا الجزئي أو الحاجي ؛ « لأن الأمور الجزئية لا تخرم

---

(١) الموافقات (٢/١٣).

(٢) المصدر السابق (٢/١٥).

(٣) وقد أجمل الشاطبي هذا السبب في موضع آخر فقال : « أفراد الجنس وجزئيات الكلي قد تختص بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي ، وإن لم يتصف بها الكلي من جهة ما هو كلي . ولا يدل ذلك على أن للجزئي مزية على الكلي ، ولا أن ذلك في الجزئي خاص به لا تعلق به بالكلي ، كيف والجزئي لا يكون جزئياً إلاَّ بكلي ؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته » . انظر : الموافقات (٢/٢٦٠).

الأمور الكلية ، وإنما تُستثنَى ـ حيث تُستثنَى ـ نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد ، والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد ، والخروج عنه لا يكون إلاَّ بسبب قوي ، ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره ، كالصنائع الشاقة في الحضر ، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة »[1].

والثاني : وهو أحد المتعلِّقيْن بالسبب الموجب للاستثناء ، أن يكون هذا السبب دائماً بحيث يخرج عن حد الاعتياد ، الذي لا توجد معه مشقة مثلاً أو عنت ؛ وذلك لأن الاعتياد دليل التحمل ، كما نشاهد ذلك في أرباب الصنائع الصعبة كالفرَّان والحدَّاد ، الذين تعودوا على صعاب أعمالهم ، فاستطاعوا الصوم معها في رمضان .

والثالث : وهو ثاني المتعلِّقيْن بالسبب الموجب للاستثناء ، أن يكون هذا السبب مطَّرداً ، أي في جميع المكلفين ، بحيث إذا تلبَّسوا بهذا السبب لم يستطيعوا أن يؤدوا واجباتهم على الوجه المطلوب ، ومن ثَمَّ نعدل إلى إباحة الترخص لهم ، وإزالة المشقة ورفع الحرج عنهم .

هذه هي الشروط الثلاث التي توجب الاستثناء عند اجتماعها ، فإذا اختل شرط من هذه الشروط رجعنا إلى أصل القاعدة من الأخذ بالكلي أو الضروري ، وبيَّن الشاطبي الشرطين الأخيرين ـ بعد أن ذكر الأول فيما

---

(١) الموافقات (١/٣٢٩). وسواء أكان هذا الدليل جزئيّاً من كتاب أو سنة أو غيرهما ، أم كان مستقياً من عموم قاعدة كلية ، كقاعدة رفع الحرج .

سبق ـ فيقول : « فإذاً لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطَّرد ولا تدوم ، لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية ، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية ، فصار عارض المشقة ـ إذا لم يكن كثيراً أو دائماً ـ مع أصل عدم المشقة كالأمر المعتاد أيضاً ، فلا يخرج عن ذلك بالأصل »[1].

من كل ما سبق نتبيَّن أن الكلي لا ينخرم بجزئي ما ، والجزئي محكوم

---

(١) الموافقات (٣٢٩/١) . وكما أصّل الشاطبي قاعدة إعمال الحاجيات في الضروريات ، أرسى علماء الأصول والفقه بعض المبادئ الخاصة برفع الحرج ، بجامع الترخص عند كل منهم ، ومن أمثلة هذه القواعد :

١ ـ المشقة تجلب التيسير ، ومن فروعها : جميع الرخص التي شرعها الله ترفيهاً وتخفيفاً عن المكلف لسبب من الأسباب التي تقتضي هذا التخفيف ، وهذه الأسباب ـ بالاستقراء ـ هي : السفر ، والمرض ، والإكراه ، والنسيان ، والجهل ، وعموم البلوى ، والنقص مثل رفع التكليف عن فاقد الأهلية كالطفل والمجنون .

٢ ـ الحاجات تنزل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات ، بشرط أن تُقدر هذه الحاجات بقدر الضرورات ، كالترخيص في السَّلَم ، والاستصناع ، وجواز الاستقراض بالربح للمحتاج ، وغير ذلك مما فيه العقد أو التصرف على مجهول أو معدوم ، ولكن قضت به حاجة الناس .

٣ ـ الحرج شرعاً مرفوع : ومن فروعه : قبول شهادة النساء وَحْدهن فيما لا يطَّلع عليه الرجال من عيوب النساء وشئونهن. ومن فروعه كذلك ما قرروه من أنه : إذا ضاق الأمر اتسع . انظر : الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية ، للإمام السيوطي ، ص٨٤ ، ٩٠، ٩٢ ، ٩٧. وانظر أيضاً : علم أصول الفقه ، لعبد الوهاب خلاف ، ص٢٤٦ ، ٢٤٧.

عليه بالكلي ، لكن ذلك بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي ، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجية التي يمكن الاستثناء معها .

خلاصة هذا المبحث :

وختاماً لهذا المبحث نخلص إلى أن الالتزام بالجزئيات وحدها يؤدي إلى الحرفية المفْرطة والتشدد المذموم ، بينما التمسك بالكليات وحدها ـ أيضاً ـ يؤدي إلى العمومية غير المنضبطة ، التي يُخْشَى معها الوقوع في الإباحية والتفريط ، لذلك فقد عدّ الشاطبي كمال الفقه في أن يراعي المجتهد الكليات والجزئيات معاً ، وبيَّن أن الإخلال بأحدهما يؤدي إلى الخروج عن مقاصد الشارع ، بل ويكر عليها بالبطلان .

وبعد أن بيَّن هذه القاعدة من العمل بالجزئي والكلي معاً ، خاصةً عند عدم تعارضهما ، وبعد أن ضرب الأمثلة على وقوع ذلك في الشريعة قال : « فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف فإن فيها جملة الفقه ، ومِنْ عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ ، وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تتبُّعَ نصوصه ، مطلقة ومقيدة ، أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة »[1] .

وقال في موضع آخر :

« فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ،

---

(١) الموافقات (١٥/٣).

وبالعكس ، وهـو منتـهى نظـر المجتـهدين بـإطلاق ، وإليـه ينتـهي طَلَقُـهم في مرامي الاجتهاد »[1].

هـذا عـن بيـان مراتـب المقـاصد الشرعيـة وكيفيـة الـترتيب بينـها عنـد التعارض وكذا مدى التلاحم والتداخل فيما بينـها مـن خـلال اعتبـار الكلـي والجزئي معاً.

أما عن أهم المراتب الثلاث ـ وهي مرتبة الضروريات ـ وشبكة العلاقـات فيما بينها ، فهو ما سنتناوله في المبحث التالي إن شاء الله تعالى .

* * *

(١) الموافقات (١٣/٣).

المبحث الثاني

الكليات الخمس وترتيبها

الضروريات الخمس مراعاة في كل ملة :

تبيَّن لنا مما سبق أن مرتبة الضروريات هي أعلى سُلم الأولويات التي جاءت الشرائع السماوية للحفاظ عليها؛ لأن بها يقوم العمران في الأرض والنجاة في الآخرة ، ولأن « مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم ، فإذاً اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها ، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ـ أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف ـ وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلاَّ بذلك ، فلو عُدم الدين عُدم ترتيب الجزاء المرتَجَى ، ولو عُدِم المكلف لعدم من يتدين ، ولو عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ، ولو عدم المال لم يبق عيش . . . وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد الآخرة »[1].

وهذه الكليات الخمس (الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال) ، إنما جاءت الدعوة بإقامتها والحفاظ عليها من أجل قيمتها الذاتية التي تنطوي على مصالح الدنيا والآخرة ، وليست لأمر عارض أو مصلحة خارجة عنها ، ومن ثَمَّ « فتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها

---

(١) الموافقات (٢/١٧).

يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر »[1].

وقد حُرِّمت هذه الموبقات لاشتمالها على مفاسد عظيمة وعاجلة ، مما ينتج عنها إخلال بهذه الكليات الخمس ، أو بإحداها ، ولذلك : « وجب درؤها في كل شريعة »[2] ، وتعين على المرء الحفاظ على هذه الكليات لتحصيل ما وراءها من مصالح قد يدركها العقل ، وقد لا يدركها ، ولذلك دعا الإمام الغزالي إلى تحقيقها لأن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم : دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة »[3].

الأصل القرآني للكليات الخمس :

رغم أن الشاطبي قد أثبت المقاصد الشرعية ، خاصةً الضروريات منها ، عن طريق الاستقراء المعنوي الذي لم يثبت بدليل واحد بعينه ،

---

(١) المستصفى في علم الأصول ، للغزالي ، ص١٧٤.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، للعز بن عبد السلام (٣٧/١).

(٣) انظر : المستصفى ، ص١٧٤.

بل بمجموع أدلة ينضاف بعضها إلى بعض - فإن بعض علماء الأصول قد أشار إلى أن هذه الضروريات قد وردت صراحة وبظاهر اللفظ في قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلاَ يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَان يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلاَ يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوف فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾[1]. ولا خصوصية للنساء المؤمنات بذلك ، فقد كان الرسول ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات[2].

وقد ورد الحفاظ على هذه الكليات أو بعضها في آيات أُخر توضح صفات عباد الرحمن ، ومنها ما ورد في قوله تعالى : ﴿ **وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً ءَاخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ** ﴾[3].

---

(١) سورة الممتحنة ، الآية ١٢.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ، للطاهر بن عاشور ، ص٨٠ . وحديث بيعة النبي ﷺ للرجال ، كما بايع النساء . أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٢٠٣/١٣) ، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٣٣٣/٣) كلاهما عن عبادة بن الصامت .

(٣) سورة الفرقان ، الآية ٦٨. ويمكن مع إمعان النظر أن نستنتج بقية الكليات الخمس من سابق هذه الآية ولاحقها مثل قوله تعالى : ﴿ **وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً** ﴾ (الفرقان : ٦٣) ، وقوله تعالى : ﴿ **والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً** ﴾ (الفرقان : ٦٧)، وقوله عز وجل : ﴿ **وإذا مروا باللغو مروا كراماً** ﴾ (الفرقان : ٧٢).

كيفية الحفاظ على الكليات الخمس :

بيَّن الشاطبي أن حفظ هذه الكليات من طريقين :

« أحدهما : ما يقيم أركانها ويثبِّت قواعدها ، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود .

والثاني : ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها ، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم »[1].

فلإيجاد الدين وتحقيقه : أوجب الشرع الإيمان وأحكام القواعد الخمس التي بُني عليها الإسلام ، وكذا أوجب الدعوة إليه وتأمين الدعوة إليه من الاعتداء عليها وعلى القائمين بها .

وللمحافظة عليه : شرع الله الجهاد وعقوبة من يريد إبطاله والصد عنه والارتداد عنه ، وكذلك عقوبة من يبتدع ويحدث في الدين ما ليس منه مع قيامه بالدعوة لدعوته ، فيتوافر بذلك صون مبدأ التدين ، وحفظ دين كل مسلم من الفساد .

ولإيجاد النفس : شرع الزواج الذي يؤدي إلى بقاء النوع بالتوالد والتناسل .

وللمحافظة عليه : أوجب الله تعالى تناول الضروري من الطعام والشراب ، وارتداء اللباس ، وفرض العقوبة على قاتل النفس من قصاص

---

(١) الموافقات (٨/٢).

ودية وكفارة ، فيتحقق بذلك حفظ الأرواح وحق الحياة[1].

والعقل الذي يهبه الله تعالى للإنسان : أباح الله سبحانه كل ما يكفل سلامته وتنميته بالعلم والمعرفة ، وحرم كل ما يفسده أو يضعف قوته ، كشرب المسكرات وتناول المخدرات ، وأوجب العقوبة الزاجرة على من يتناول شيئاً منها ، فيضمن بذلك حفظ العقل مناط التكليف .

والنسل : شرع لبقائه الزواج ، وحرم الزنى والقذف وشرع الحد للحفاظ عليه ، فيضمن عدم تعطيل أو اختلاط الأنساب[2]، وبقاء النوع الإنساني .

والمال : شرع الإسلام لتحصيله وكسبه إيجاب السعي للرزق ، وإباحة المعاملات والمبادلات والتجارة والمضاربة . وشرع لحفظه وحمايته تحريم السرقة ، وحد السارق والسارقة ، وتحريم الغش والخيانة وأكل أموال الناس بالباطل ، ووجب ضمان المتلفات ، فنحمي بذلك الأموال التي هي عصب الحياة[3].

---

(١) انظر : الموافقات (٢/٩). وأصول الفقه ، ص٣٣٦. وأصول الفقه لأبي زهرة ، ص٣٤٦.

(٢) ليس معنى هذا : أنه لو حدث زنى ولم ينتج عنه اختلاط أنساب أنه لا يحرم ، وكذا إذا وافق عليه الطرفان ، بل جميع صوره محرمة بنص القرآن الكريم : ﴿ **ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشةً وساء سبيلاً** ﴾ (الإسراء : ٣٢) ، فليس عدم اختلاط الأنساب هو علة تحريم الزنا ، حتى يقال بحله إذا انتفت العلة . لأنه قد يوجد أسباب أُخر للتحريم كخوف المرض وانتشار عدواه ، وتفشي البغض والكراهية بين الناس فضلاً عن الخروج عن الآدمية المكرمة إلى البهيمية المقززة.

(٣) انظر : الموافقات (٢/١٠). وأصول الفقه الإسلامي للزحيلي (٢/١٠٢٢).

الكليات الخمس هي أصل الثوابت الشرعية :

لما كانت هذه الضروريات هي أصول الدين ، وقواعد الشريعة ، وكليات الملة ، كان من الطبيعي أن يدعو الإسلام إلى الحفاظ عليها ومراعاتها ، خاصةً وأن جميع التكاليف الشرعية ترجع إليها وتندرج تحت سقفها ، ولذلك ـ أيضاً ـ لم يدخلها النسخ أو التغيير ؛ لأنها من الثوابت والأحكام التي لا تتبدل[1] ، نظراً لاشتمالها دائماً على مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة ، وقد « قالوا : الأحكام نوعان :

نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها ، لا بحسب الأزمنة ، ولا الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة ، كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقدَّرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك ، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه .

والنوع الثاني : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً ، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها ، فإن الشارع ينوِّع فيها بحسب المصلحة »[2] .

---

(١) أما الأحكام التي تناط بالعوائد فتختلف باختلافها « فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب (أي بنسخه) ؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتج في الشرع إلى مزيد ، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم به عليها .. فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق » انظر : الموافقات (٢/٢٨٥ ـ ٢٨٦).

(٢) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، لابن قيم الجوزية (٢/٣٤٦ ـ ٣٤٧).

وإذا ثبت أن الضروريات الخمس من النوع الأول ، كان حريّاً بالتشريع الإسلامي على مستوى القرآن والسنة أن يؤكد على مراعاة هذه الضروريات والحفاظ عليها ، خاصةً في الفترة المكية ، التي أسلفنا القول عنها بأن معظم التشريعات فيها كانت قواعد كلية وأصولاً شرعية ، ولذلك يقول الشاطبي : « إن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

أما الدين : فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة ، وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل بمكة .

وأما النفس : فظاهر إنزال حفظها بمكة ، كقوله : ﴿ **وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إلا بِالْحَقِّ** ﴾[1] ، ﴿ **وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ** ﴾[2] ، ﴿ **وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ** ﴾[3] ، وأشباه ذلك .

وأما العقل : فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده ، وهو الخمر ، إلاَّ بالمدينة[4] ، فقد ورد في المكيات مجملاً ؛ إذ هو داخل في حرمة النفس ، كسائر الأعضاء من السمع والبصر وغيرهما ، وكذلك منافعها . فالعقل

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٥١.

(٢) سورة التكوير ، الآيتان ٨ ، ٩.

(٣) سورة الأنعام ، الآية ١١٩.

(٤) فآيتا التحريم القاطع في سورة المائدة ، الآيتان ٩٠ ، ٩١ ، وآيات التمهيد لهذا التحريم وردت في سورتي البقرة ، الآية ١١٩ ، والنساء ، الآية ٤٣. وكل هذه السور مدنية.

محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة ، ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه . وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ؛ لأن شرب الخمر قد بيَّن الله مثالبها في القرآن ، حيث قال : ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ** ﴾ إلى آخر الآية[1]. فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان .

وأما النسل : فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج ، إلاَّ على الأزواج أو ملك اليمين[2].

وأما المال : فورد فيه تحريم الظلم[3]، وأكل مال اليتيم[4]، والإسراف[5]، والبغي[6]، ونقص المكيال أو الميزان[7]، والفساد في الأرض[8]، وما دار بهذا المعنى .

وأما العِرْض الملحق بها : فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس »[9].

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٩١.

(٢) انظر : الآيتين ٥ ، ٦ من سورة المؤمنون. والآيات ٢٩ ـ ٣١ من سورة المعارج.

(٣) انظر : الآية ٤٠ من سورة الشورى.

(٤) انظر: الآية ٣٤ من سورة الإسراء.

(٥) انظر: الآية ٢٩ من سورة الإسراء ، والآية ٦٧ من سورة الفرقان.

(٦) انظر: الآية ٩٠ من سورة النحل.

(٧) انظر: الآيات ١ ـ ٣ من سورة المطففين.

(٨) انظر: الآية ٤١ من سورة الروم.

(٩) الموافقات (٣/٤٦ ـ ٤٨).

وجاء كل من التشريع المدني والسنة النبوية مفصِّلَيْن لما أُوجز أو مبيِّنَيْن لما أجمل في التشريع المكي ، ولم يتجاوزا الدعوة إلى الحفاظ على الضروريات الخمس ، فهما يُعدان كالوسائل المبينة لحفظ هذه المقاصد الكلية ، ولذلك قال الشاطبي : « وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور[1] ، فالكتاب أتى بها أصولاً يُرجع إليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها ، فلا تجد في السنة إلاَّ ما هو راجع إلى تلك الأقسام »[2] .

السنة كالقرآن في المحافظة على المقاصد الشرعية :

ويشرح الشاطبي كيف حافظت السنة على المراتب الثلاث عموماً ، والضروريات منها على وجه الخصوص ، فيبين أن الضروريات الخمس كما تأصَّلت في الكتاب تفصَّلت في السنة .

فإن (حفظ الدين) حاصله في ثلاثة معان ، وهي : الإسلام ، والإيمان ، والإحسان . فأصْلها في الكتاب ، وبيانها في السنة ، ومكمله ثلاثة أشياء ، وهي : الدعاء إليه بالترغيب والترهيب ، وجهاد من عانده أو رام إفساده ، وتلافي النقصان الطارئ في أصله[3] . وأصل هذه في الكتاب ، وبيانها في السنة على الكمال .

---

(١) أي المراتب الثلاث .

(٢) الموافقات (٢٧/٤).

(٣) أي بمحافظة الإمام على إقامة أصول الدين بإقامة الحدود الشرعية ، كقتل المرتدين. انظر: تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات (٢٧/٤) هامش١.

و(حفظ النفس) حاصله في ثلاثة معانٍ ، وهي : إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود ، من جهة المأكل ، وذلك ما يحفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما يحفظه من خارج .

وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبيَّنٌ في السنة ، ومكمِّله ثلاثة أشياء وذلك : حفظه عن وضعه في حرام كالزنا ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد ، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلاَّ به من الذبائح والصيد ، وشرعية الحد والقصاص ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشباه ذلك .

وقد دخل (حفظ النسل) في هذا القسم ، وأصوله في القرآن ، والسنة بينتها .

و(حفظ المال) راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك ، وكتنميته أن لا يفي . ومكمِّله دفع العوارض ، وتلافي الأصل بالزجر والحد والضمان[1] ، وهو في القرآن والسنة .

و(حفظ العقل) بتناول ما لا يفسده ، وهو في القرآن . ومكمِّله شرعية الحد ، أو الزجر ، وليس في القرآن له أصل على الخصوص ، فلم يكن له في

---

(١) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية ، ويكون بالزجر في مثل الغصب الذي لم يحصل به تلف ، والحد في السرقة ، والضمان في المتلف.

السنة حكم على الخصوص أيضاً ، فبقى الحكم فيه إلى اجتهاد الأمة .

وإن ألحق بالضروريات (حفظ العِرْض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف .

هذا وجه في الاعتبار في الضروريات[1].

أما على مستوى التشريع المدني فإنه قد ترد فيه قواعد كلية ، وأصول قطعية ، إلاَّ أنها تعتبر فروعاً للكليات الأعم والأهم ، وهي التي نزلت ـ لأهميتها ـ بمكة ، ولهذا يقول الشاطبي : « إذا رأيت في المدنيات أصلاً كليّاً فتأمله تجده جزئيّاً بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكميلاً[2] لأصل كلي »[3].

بهذا ثبت أن المرتبة العليا في المقاصد الشرعية هي الكليات الخمس التي ذكرناها ، وأن الشارع يدعو إلى تحصيل كل مصلحة تفضي إلى تدعيم هذه الكليات وحفظها ، وينهى عن كل مفسدة تؤثر على تحقيق هذه الضروريات أو تؤدي إلى خلل في استقامتها والحفاظ عليها .

ترتيب الكليات الخمس :

أسلفنا القول أنه إذا وجد تعارض بين مراتب الشريعة الثلاث ، تحتم تقديم الضروري منها ثم الحاجي ثم التحسيني ، والآن نطرح السؤال الذي

---

(١) انظر: الموافقات (٤/٢٧ ـ ٢٩).

(٢) كالنهي عن شرب الخمر تكميلاً لاجتناب الإثم والعدوان ، كما سبق بيانه.

(٣) الموافقات (٣/٤٦).

يبنى عليه هذا المبحث ، وحاصله : ما هو ترتيب الكليات الخمس عند تعارضها ؟ وهل هذا الترتيب على الإطلاق أم ثَمَّ تداخل فيما بينها ؟.

وللإجابة عن السؤال الأول نعرض إلى ما قاله العلماء - قبل الشاطبي وبعده - في ترتيب الكليات الخمس :

أولاً : العلماء الذين قصدوا الترتيب وصرّحوا به :

١ - الإمام الآمدي (ت ٦٣١هـ):

يعتبر الآمدي هو أول من نبّه - صراحةً - إلى كيفية ترتيب الضروريات الخمس ، والترجيح بينها على ذلك . ورغم أنه عندما ذكر هذه الضروريات للمرة الأولى ذكرها على ترتيب الغزالي فقال : « المقاصد الخمسة التي لم تخلُ من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع ، وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال »[(١)] ، فإنه عند تفصيل القول في الترجيح بينها اختار تقديم حفظ النسل على حفظ العقل ، ورأى أنه بحفظ النفس والنسل يتحقق حفظ العقل ، وبفواتهما يفوت العقل أيضاً ، فقال : « المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل ، ومقدَّم على ما يُفضي إلى حفظ المال ، لكونه مَرْكَبَ الأمانة وملاك التكليف ومطلوباً للعبادة بنفسه من غير واسطة ، ولا كذلك المال ، ولهذا كانت هذه الرتبة مختلفة في العقوبات المرتبة عليها ، على نحو اختلافها في أنفسها »[(٢)].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي (٣/١٨٥).

(٢) المصدر السابق (٤/٣٨٦).

وعلى هذا فترتيب هذه الكليات عند الآمدي هي كالتالي : حفظ الدين ، ثم النفس ، ثم النسل ، ثم العقل ، ثم المال .

دفاع الآمدي عن تقديم حفظ الدين على حفظ النفس :

أطال الآمدي ـ رحمه الله ـ في الدفاع عن تقديم حفظ الدين على حفظ النفس ، وبيَّن أن ما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أوْلى نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار ربِّ العالمين ، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره ، فإنما كان مقصوداً من أجله ، على ما قاله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾[١].

وقد ردّ الآمدي بتفصيل على احتمال القول بتقديم حفظ النفس على حفظ الدين ، وإني أرى من المناسب نقله هنا؛ إذ فيه تفنيد لجميع الشبهات التي يمكن أن يوردها من يقدِّم النفس على الدين[٢] ، قال : « فإن قيل : بل

(١) انظر : الإحكام في أصول الأحكام (٣٨٥/٤). والآية من سورة الذريات ، رقم ٥٦.

(٢) وقد تتبعت كتب الأصول فلم أر أحداً قصد إلى تقديم النفس على الدين ، أو صرّح بذلك ، اللهم إلاَّ ما ذكره محقق الموافقات عندما أوهم بوجود خلاف بين العلماء في تقديم الدين أم النفس فقال : « ترتيبها ـ أي الكليات الخمس ـ من العالي للنازل هكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال ـ على خلاف في ذلك ، فإن بعضهم يقدم النفس على الدين ». انظر تعليقه على الموافقات (١٠/٢ هامش ٢)، وغالب الظن أن درازاً قد اعتبر سَوْق العلماء للكليات وتقديم النفس في الذكر على الدين ـ دون قصد منهم للترتيب ـ اعتبره خلافاً منهم ، وهذا غير صحيح كما سنبين في الصفحات التالية . أو أنه اعتبر في ذلك ما ساقه الآمدي من الدفاع عن تقديم حفظ الدين على حفظ النفس . أو أنه يقصد بهذا البعض نفسه . ولعل هذا الأخير هو الأرجح بدليل ، أنه قال في موضع آخر ، وهو بصدد بيان =

ما يُفضي إلى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح ، وذلك لأن مقصود الدين حق لله تعالى ، ومقصود غيره حق للآدميّ ، وحق الآدمي مرجَّحٌ على حقوق الله تعالى ؛ لأنه مبني على الشُّحّ والمضايقة ، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة ، من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه ، فالمحافظة عليه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته ، ولهذا رجحنا حقوق الآدمي على حق الله تعالى ، بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الآدمي في محل واحد ، وضاق عن استيفائهما ، بأن يكون قد كفر وقَتَل عمداً عدواناً ، فإنا نقتله قصاصاً لا بكفره . وأيضاً فإنَّا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين ، حيث خفَّفنا عن المسافر بإسقاط الركعتين وأداء الصوم ، وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم ، وقَدَّمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنجاء الغريق . وأبلغ من

= مفهوم الدين الذي يُقدَّم على النفس ، قال : « إن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء ، فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو بالأعضاء قُدِّم الدين ؛ ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين ، وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى ظن ذلك ، نحو المرض ، وحينئذٍ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدمة على النفس ولا على المال في كل شيء » انظر : تعليقه على الموافقات (٢/١٥٣ ـ ١٥٤) هامش ١. وما ذكره دراز عن مفهوم الدين الذي يقدم على النفس هو الذي عناه الآمدي في الفقرة السابقة عن فقرة هذا التعليق . وهو أيضاً ما عناه الشاطبي كما سنبين فيما بعد ، وهو الأمر الذي نتج عنه التداخل بين المراتب والكليات وشبكة العلاقات بينها ، كما سنذكر في آخر هذا المبحث .

ذلك أنّا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين ، حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ، ضرورة حفظ أدنى شيء من المال ، ورجَّحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمِّيّ بين أظهرهم على مصلحة الدين ، حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح .

قلنا : أما النفس فكما هي متعلَّق حق الآدمي بالنظر إلى بعض الأحكام ، فهي متعلَّق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام أُخر ؛ ولهذا يحرمُ عليه قتلُ نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها ، فالتقديم إنما هو لمتعلَّق الحقَّيْنِ ، ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقّاً لله ، كيف وإن مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل ، وقد تحقق ، والقتل بالفعل إنما هو لتحقيق الوعيد به ، والمقصود بالقصاص إنما هو التشفي والانتقام ، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل ، دون القتل بالفعل ، على ما يشهد به العرف ، فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما ، كيف وإن تقديم حق الآدمي هاهنا لا يُفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً ، لبقاء العقوبة الأخروية . وتقديم حق الله مما يُفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبة البدنية مطلقاً ، فكان ذلك أولى .

وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين ، بل على فروعه ، وفروع الشيء غير أصل الشيء ، ثم وإن كان ، فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر ،

وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً ، وهو صحيح ، فالمقصود لا يختلف .

وأما أداء الصوم ، فلأنه لا يفوت مطلقاً ، بل يفوت إلى خَلَفٍ ، وهو القضاء ، وبه يندفع ما ذكروه من صورة إنقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال أيضاً[1] ، وبقاءُ الذميّ بين أظهر المسلمين معصومَ الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين ، بل لأجل اطّلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين ، ليسهل انقيادُه ويتيسَّر استرشاده ، وذلك من مصلحة الدين[2] ، لا من مصلحة غيره »[3].

٢ ـ ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ):

انتهى ابن الحاجب في هذه المسألة إلى قول الآمدي ، بل هو دائر في فلكه حتى في الاستدلال ، فذكر أولاً أن المقاصد ضربان: ضروري في أصله ، وهي أعلى المراتب ، كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة :

---

(١) سيتضح هذا أكثر عند بحثنا للتداخل بين الكليات الخمس عند الشاطبي في آخر المبحث ، وأنه قد يقدم جزئي في ضروري على جزئي في ضروري آخر أهم منه ، وذلك لاعتبارات مختلفة .

(٢) ويمكن أن يستدل على هذا القول ، بقول الله تعالى : ﴿ **وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون** ﴾ (التوبة : ٦) وبهذا تكون علاقتنا مع الذمي في الداخل قائمة على الرعاية ، وفي الخارج على الدعوة ، ليس من أجل الحفاظ على نفسه بالمرتبة الأولى ، بل من أجل مصلحة الدين كما قال الآمدي .

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٣٨٥/٤ ـ ٣٨٦).

حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمـال . . . وغـير ضـروري ، وهـو مـا تدعو الحاجة إليه في أصله كالبيع والإجـارة . . . ومـا لا تدعـو الحاجـة إليـه لكنه من قبيل التحسين كَسَلْب العبد أهلية الشهادة[1].

ثم نصَّ في باب الترجيحـات علـى تقـديم الديـن علـى بقيـة الضروريـات الأربع ، وقد ردّ على نفس الاعتراضات السابقة التي أوردها الآمدي ليخلص في النهاية إلى رأي الآمدي في الترتيب بين الكليات ، وهو كالتـالي: الديـن ، ثم النفس ، ثم النسل ، ثم العقل ، ثم المال[2].

٣ ـ تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)[3]:

رتب ابـن السـبكي الضروريـات الخمـس علـى ترتيـب الغـزالي ، إلاَّ أنـه استـبدل (النسـب) بالنسـل ، ثم زاد إليـها ضـرورة سادسـة ، فقـال : « والضـروري : كحفـظ الديـن ، فـالنفس ، فـالعقل ، فالنسـب ، فالمـال والعِرْض »[4].

---

(١) انظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ، ص١٣٤.

(٢) انظر : منتهى الوصول ، ص١٧٠.

(٣) جمع الجوامع بشرح المحلي (٣٢٢/٢).

(٤) شرح المحلى على جمع الجوامع (٣٢٣/٢).

هذا وقد سبق القرافي (ت ٦٨٤هـ) ابن السبكي في حكاية إضافة العرض عمن قبله . انظر : شرح تنقيح الفصول ، ص٣٩١.

وقد دافع الشوكاني عن هـذه الزيـادة على الضروريـات الخمـس فقـال : « وقـد زاد بعـض المتأخرين سادساً وهــو حفـظ الأعـراض ، فـإن عـادة العقـلاء بـذل نفوسـهم وأموالهـم دون أعراضهم . وما فُدي بالضرورة فهو بالضرورة أولى . وقد شُرع في الجناية عليـه بـالقذف =

وقـال المحلـي شـارح جمـع الجوامـع : « وهـذا ـ يعـني العـرض ـ زاده المصنِّـف ، كـالطوفي ، وعطفـه بـالواو ، إشـارة إلى أنـه في رتبـة المـال ، وعطـف كـلاً مـن الأربعـة قبلـه بالفـاء ، للإفـادة أنـه دون مـا قبلـه في الرتبة »[1].

٤ ـ الكمال بن الهمام (ت ٨٦١هـ)[2]:

ذكر ابن الهمام الكليات الخمـس وهـو بصـدد الكـلام عـن تقسيم العلـة بحسب المقاصد والإفضاء إليها واعتبار الشارع ، على نحو مـا ذكرهـا الغـزالي

= الحدُّ . وهو أحق بالحفظ من غيره. فإن الإنسـان قـد يتجـاوز عمـن جنـى علـى نفسـه أو ماله ، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه . ولهذا يقول قائلهم :

يهون علينا أن تصاب جسومنا وتسلم أعراض لنا وعقول »

ـ وقد اعترض الشيخ ابن عاشور ، على من جعلوا حفظ العرض من الضروريـات ، واعتـبره من الحاجيات فقط ، وعلل رأيه هذا بأن حفظ العرض « قليل التعـرض إليـه في الشريعـة لأن البشر قد أخذوا حيطته لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركوزاً في الطبائع . ولم تَخْلُ جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة له ، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله ». انظر : مقاصد الشريعـة الإسـلامية ، ص٨١ . ولم يقبـل ابـن عـاشور ـ أيضـاً ـ جعْـل حفـظ النسـب مـن الضروريات إلاَّ باعتبار أنه يفضي إلى حفظ النسل. انظر : المرجع السابق ، ص٨٢.

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع (٣٢٣/٢).

(٢) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ، الشهير بابن الهمام السكندري ، وُلد سـنة ٧٨٨هـ ، كـان أصوليـاً مفسـراً كلاميّـاً نحويّـاً محدثـاً . لـه مصنفـات مفيـدة منـهـا : التحريـر في الأصـول ، فتـح القديـر في الفقـه الحنفـي. انظـر : الأعـلام (١٤٣/٧)، الفتـح المبين (٣٦/٣).

مع استبدال النسب بالنسل ، وهي : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسب ، والمال[1].

بينما رتبها عند كلامه عن الترجيح بين الأقيسة المتعارضة على نحو ترتيب الآمدي وابن الحاجب ، فقال : « ويقدَّم حفظ الدين ، ثم النفس ، ثم النسب ، ثم العقل ، ثم المال . وقيل : المال على الدين ، ولذا تُترك الجمعة والجماعة لحفظه »[2].

ثانياً : العلماء الذين اعتنوا بذكر الكليات ، ولم يصرِّحوا بترتيب بينها :

١ ـ الإمام الغزالي :

وهو يُعَدُّ أول من ذكر هذه الكليات الخمس ، وضرب لها أمثلة توضح المراد منها إلاَّ أنه لم يذكر ترتيباً بينها عند التعارض ، رغم أن اللاحقين له قد صاروا في ترتيبها على ما ذكره ـ غالباً ـ كما يتضح ذلك عند ابن السبكي ، والشاطبي ، وسائر من جاء بعد الشاطبي باستثناء الكمال بن الهمام ـ كما

---

(١) التحرير في أصول الفقه ، للكمال بن الهمام ، ص٤٣٣.

(٢) التحرير في أصول الفقه ، ص٤٨٤.

وأظن بترتيب الآمدي الشافعي ، وابن الحاجب المالكي ، وابن الهمام الحنفي ، بما يخالف ترتيب الغزالي المذكور ، تتبدد دعوى الإجماع الذي ادعاه الدكتور البوطي فضلاً عن أنه لم يثبت هذا الإجماع ، بل ولم ينقل عن أحد من السابقين أو اللاحقين للبوطي. انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، ص٢٥٠ ، هامش

ذكرناه سابقاً ـ وبعض المعاصرين الذين قدَّموا النفس على الدين[1].

وإيراد الغزالي للكليات جاء فيما ذكره بقوله : « ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم : دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، وماهم »[2].

والذي جعلنا نُبعد الغزالي عن القسم الأول الذين صرَّحوا بالترتيب ، أننا لم نقف له على ذلك لا تصريحاً ولا تلميحاً ، أو حتى بالدفاع عن هذا الترتيب ، كما فعل الآمدي وابن الحاجب .

٢ ـ فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ):

لم يلتزم الرازي في ذكر الكليات الخمس ترتيباً واحداً ، فهو تارة يذكرها على هذا النحو : النفس ، والمال ، والنسب ، والدين ، والعقل[3].

وتارةً يذكرها بقوله : النفوس ، والعقول ، والأديان ، والأموال ، والأنساب[4].

---

(١) قدَّم الدكتور علي جمعة النفس على الدين ، ولكن له اصطلاحه الخاص لمعنى الدين المتأخر عن النفس ؛ إذ قد حصره في العبادة المحضة أو محض التعبد ، بينما قدَّم الدين بمعنى الإسلام أو أصل الدين على النفس ، مما يجعل الخلاف بينه وبين ترتيب الغزالي أو الشاطبي لفظيّاً.

(٢) المستصفى ، ص١٧٤.

(٣) المحصول في أصول الفقه ، للرازي (٢/٢١٧ ـ ٢١٨).

(٤) المرجع السابق (٢/٦١٢).

٣ ـ القرافي (ت ٦٨٤هـ):

لم يقصد القرافي إلى ترتيب الكليات الخمس ، وإنما تارةً يذكرها بقوله : « فإن الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس وأموالهم وأبضاعهم وأعراضهم »[1]. وتارةً يقول : « الكليات الخمس ، وهي : حفظ النفوس ، والأديان ، والأنساب ، والعقول ، والأموال . وقيل : الأعراض »[2].

٤ ـ البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)[3]:

ذكر الكليات الخمس في سياق كلامه عن المناسب الحقيقي الدنيوي ، وبيَّن أن الضروري منها : « كحفظ النفس بالقصاص ، والدين بالقتال ، والعقل بالزجر عن المسكرات ، والمال بالضمان ، والنسب بالحد عن الزنا »[4].

---

(١) الفروق (٤/٣٤).

(٢) شرح تنقيح الفصول ، ص٣٩١.

(٣) هو القاضي أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي ، البيضاوي ، من قرية يُقال لها: البيضا ، من عمل شيراز. كان عالماً بعلوم كثيرة. من أشهر مصنفاته : مختصر الكشاف وهو المعروف بتفسير البيضاوي ، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول. انظر : طبقات الإسنوي (١/٢٨٣ ـ ٢٨٤).

(٤) منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ، مع شرح الإبهاج للسبكي (٣/٦٠).

٥ ـ الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)[١]:

وقد التزم بترتيب البيضاوي السابق عند شرحه للمنهاج[٢]، بينما ذكرها في موضع آخر على هذا النحو : « الضروريات الخمس ، وهي حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والمال ، والنسب » . واكتفى في باب الترجيحات بحكاية ترتيب الآمدي وابن الحاجب دون تعليق منه[٣].

٦ ـ الإمام الزركشي (ت ٧٩٤هـ)[٤]:

وقد ذكرها على نمط الرازي في ترتيبه الأول ، ولكنه ذكر النسل بدل النسب فقال : « الضروري ، وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع ، بل هي مطبقة على حفظها ، وهي خمسة : أحدها : حفظ النفس . . . ثانيها : حفظ المال . . . ثالثها :

---

(١) هو جمال الدين عبد الرحيم بن عمر ، الإسنوي ، فقيه أصولي نحوي ، وُلد بإسنا من صعيد مصر سنة ٧٠٤هـ. من مصنفاته : نهاية السول في شرح منهاج الوصول للبيضاوي ، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول .

انظر : الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، لعبد الله مصطفى المراغي (١٧٦/٢).

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ، لجمال الدين الإسنوي (٨٢/٤ ـ ٨٤).

(٣) المرجع السابق (٣٨٨/٤).

(٤) هو محمد بن بهادر بن عبد الله ، بدر الدين الزركشي ، وُلد في مصر سنة ٧٤٥هـ من أصل تركي ، وكان فقيهاً أصوليّاً محرِّراً ، وأديباً محدثاً ، وهو شافعي المذهب . له مصنفات قيمة ، أهمها : البرهان في علوم القرآن ، والبحر المحيط في أصول الفقه . انظر : الدرر الكامنة ١٧/٤ ، حسن المحاضرة ٤٣٧/١ ، والأعلام ٢٨٦/٦.

حفظ النسل . . . رابعها : حفظ الدين . . . خامسها : حفظ العقل »[1].

ترتيب الشاطبي للكليات الخمس :

الشاطبي كغيره من العلماء السابقين ، إذا سرد الكليات دون قصد الترتيب لم يلتزم فيها وجهاً واحداً ، بل يسوقها جزافاً دون تدقيق ، إلاَّ أن الملاحظ أنه حتى في سوقه لها هكذا ، لابد أن يذكر الدين أولاً والنفس ثانياً ، ثم يختلف الترتيب في بقية الكليات الخمس .

فتارة يذكرها بهذا الترتيب : « ومجموع الضروريات خمسة ، وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل »[2].

وتارةً أخرى يذكرها على النحو التالي : « الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال »[3].

وتارة ثالثة يسردها بقوله : « الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمال »[4].

أما الترتيب الصريح بين هذه الكليات فإن سائر أمثلة الشاطبي توهم أنه يقدم النسل على العقل في الترتيب إلاَّ أنه ذكر في موضع واحد من كتابه الموافقات تقديم العقل باعتباره جزءاً من النفس ، وباعتباره مُكَمِّلاً لكل

---

(١) انظر : البحر المحيط في أصول الفقه (٥/٢٠٩).

(٢) الموافقات (١/٣٨) ، (٢/١٠) ، (٣/١٠) ، (٤/٢٧-٢٩).

(٣) الموافقات (٣/٤٦).

(٤) الاعتصام (٢/٣٩) ، (٢/٥٧).

الضروريات ؛ إذ باختلاله تختل الضروريات كلها ، فلا يكون تكليف ، وتصبح باقي الضروريات من النفس والنسل والمال عرضة للضياع ، وبفقده ـ أيضاً ـ يصير الإنسان كالبهيمة بل أضل سبيلاً .

والموضع الذي ذكر فيه الشاطبي ذلك ، هو عند كلامه عن المدنيات التي قد يرد فيها كليٌّ ، إلاَّ أنه بالتأمل والنظر ، نجده يندرج تحت كلي أهم منه ورد بالتشريع المكي ، فيقول : « إن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة : وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال .. وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلاَّ بالمدينة ، فقد ورد في المكيات مجملاً ؛ إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ومنافعها[1] من السمع والبصر وغيرهما ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة ، ثم يعود كأنه غُطِّي ثم كُشِف عنه . وأيضاً فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات ؛ لأن شرب الخمر قد بيَّن الله مثالبها في القرآن حيث قال : ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ** ﴾ إلى آخر الآية[2] ، فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان »[3] .

---

(١) قال محقق الموافقات : لعله زائد (أي لفظ : ومنافعها).

(٢) سورة المائدة ، الآية ٩١.

(٣) الموافقات (٣/٤٦ ـ ٤٧).

وقد حدَّد الشاطبي مفاهيم هذه الكليات حتى لا تختلط الأصول فيها بالفروع ، فقال مثلاً عن مقصوده بالدين : « الأمور الضرورية ليست على وزان واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ، ولا النفس كالعقل ، إلى سائر أصناف الضروريات »[1].

فكان مراده بالدين المقدم في ترتيب الكليات هو أصل الدين من العقائد والإيمان وأصول الإسلام .

ويتضح من صنيع الشاطبي أن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة ، وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى .

فحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يُفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين ، ومن ثم وجب قتل المرتدين ، يقول الشاطبي : « فإن عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى ، وإن أدى إلى إماتتها كما جاء في قتل المرتد »[2].

وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة ، أي دفع كل ما شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية ، ويدخل في ذلك حماية البيضة والذَّب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تَلقِّي الدين من الأمة حاضرها ومستقبلها ، فلو « وطئ الكفار أرض الإسلام لوجب القيام بالنصرة ، وإذا دعاهم الإمام

(١) الموافقات (٣/٢٠٩).

(٢) المصدرالسابق (٢/٣٩). ولذلك قال العز بن عبد السلام : « قتل المرتد مفسدة في حقه لكنه جاز دفعاً لمفسدة الكفر ». انظر : قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/٩٦).

وجبت الإجابة ، وفيه إتعاب النفوس وتعريضها إلى الهلكة ، زيادة إلى إنفاق المال ، وليس ذلك إلاَّ لحماية الدين ، ومصلحة المسلمين »[1].

والمقصود بحفظ النفس عند الشاطبي هو حفظ الأرواح من التلف أفراداً وعموماً ، لأن العالم مركب من أفراد الإنسان ، وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم . ومن معاني حفظ النفس حفظها عن التلف قبل وقوعه مثل مقاومة الأمراض السارية ، وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس[2].

ومما يجب التنبيه إليه في هذا المقام هو أن المراد بالنفس عند الشاطبي إنما هي النفس المحترمة في نظر الشريعة ، وهي المعبر عنها بالمعصومة الدم ، فيقول : « إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء ، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها ، أو إتلافها وإحياء المال ، كان إحياؤها أوْلى »[3].

---

(١) الاعتصام (٢/١٢٢). وانظر أيضاً : مقاصد الشريعة الإسلامية ، للطاهر ابن عاشور ، ص٨٠.

(٢) أخرج البخاري حديث الطاعون في صحيحه ، انظر: فتح الباري (١٠/١٧٩) ، وكذا مسلم في صحيحه (٤/١٧٤٠) كلاهما عن ابن عباس ، وفيه أن عمر رد على أبي عبيدة بن الجراح عندما اعترض عليه بقوله : أفِراراً من قَدَر الله ؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله . ووافق اجتهاد عمر قول النبيِّ ﷺ وذلك فيما قاله عنه عبد الرحمن بن عوف في نفس الحديث : « إذا سمعتم به بأرض فلا تَقْدَموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه » قال ابن عباس : فحمد الله عمرُ ، ثم انصرف .

(٣) الموافقات (٢/٣٩).

بل ويربط الشاطبي بين ترتيب الكليات وبين درجات الابتداع ، مبيناً أن البدع التي تنشأ عن الخلل في الدين أشد من تلك التي تنشأ عن الخلل في النفس . . . وهكذا ، ويعلل ذلك بأن « الضروريات إذا تُؤُمِّلت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه ، فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين ، أو ليس تستصغر حرمة النفس في جنب حرمة الدين ؟ فيبيح الكفرُ الدمَ ، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين »[(١)].

ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس ـ ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص ؟ فالنفس بخلاف العقل والمال ، وكذلك سائر ما بقي[(٢)].

إذاً فترتيب الشاطبي للكليات هو : الدين ، فالنفس ، فالعقل ، فالنسل ، فالمال[(٣)].

---

(١) وبهذا يتبين أن الدين مقدم على النفس ، لأنه يمكن التفريط فيها دونه ، ومثال ذلك في الجهاد : مصداقاً لقول الله تعالى : ﴿ **إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتُلون ويُقتلون وعداً عليه حقّاً في التوراة والإنجيل والقرآن** ﴾ (التوبة : ١١١).

(٢) انظر : الاعتصام (٢/٣٨).

(٣) وقد استدل البعض على ترتيب الشاطبي للكليات بما يأتي :

أ ـ ما سبق في التعليق قبل السابق ، وبه يُعلم تقديم الدين على النفس .

ب ـ ما أجمع عليه المسلمون من جواز شرب المسكر أو ما يضر بالعقل إذا تعين ذلك للخلاص من هلاك غالب الوقوع ، فقد دل على أن مصلحة حفظ العقل متأخرة عن حفظ النفس ، ولذا شرعت التضحية بها من أجل حفظ النفس . =

ترتيب آخر للكليات بحسب وقوعها في المراتب الثلاث :

يجب أن نراعى أن هذا الترتيب إنما هو إذا وقعت هذه الكليات الخمس في مرتبة الضروري بماهيته ومعناه الذي أسلفنا القول فيه .

وأما إذا ما اختلفت هذه الكليات في المراتب المختلفة فإن الترتيب يكون مغايراً لما سبق ، وذلك للأسباب الآتية :

= ج ـ ما تم الإجماع عليه من أنه يشترط لجلد الزاني أن لا يتسبب عنه إتلاف له أو لبعض حواسه أو قواه العقلية . فدل على أن مصلحة حفظ النسل متأخرة عن مصلحة العقل .

د ـ وما ورد من صريح النهي عن اتخاذ الزنا وسيلة للكسب ، من ذلك قوله تعالى : **﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ﴾** (النور : ٣٣) فقد دل على إن مصلحة المال وكسبه متأخرة عن مصلحة حفظ النسل . انظر : ضوابط المصلحة ، للدكتور البوطي ، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

وبهذا يتبيَّن أن العبرة في الترتيب إنما هو للأدلة والمصالح المترتبة عليه أو المفاسد الناتجة عن عدم مراعاته . وهذا الترتيب ترتيب أهمية ، وهو المعتبر ، ولا عبرة بالترتيب المنطقي الذي قد يقدم النفس والعقل على الدين ، لأنه ليس كل ما كان متقدماً منطقيّاً ووجوديّاً كان متقدماً من حيث الأهمية والاعتبار. وقد أدرك الشاطبي هذا الترتيب المنطقي الذي يقدم فيه النفس والعقل على الدين حيث قال : « فلو عُدم الدين عدم ترتب الجزاء المُرْتجى ، ولو عدم المكلَّف لعدم من يتدين ، ولو عدم العقل لارتفع التدين ، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ، ولو عدم المال لم يبق عيش ». انظر : الموافقات (١٧/٢)، ومع ذلك فقد رتبها بالترتيب الذي ذكرناه عنه ؛ لأن الاعتبار ليس بالترتيب الذهني أو الوجودي ، وإنما الترتيب يأتي بعد وجود هذه الكليات الخمس وعند التعارض بينها .

١ ـ أن هذا الترتيب مرتبط بجلب أعظم المصالح ودرء أشد المفاسد ، فإذا تفاوتت المصالح والمفاسد على غير هذا الترتيب دار الترتيب معها ليحقق المصلحة العليا ويدرأ المفسدة الأشد ، ويتبين هذا الأمر في مواطن الرخص والاستثناءات التي نص عليها الشارع ، ومن هذه المواطن محال الاضطرار أو حالة الضرورة التي تعتري المسلم في بعض أحواله ، وذلك لأن محال الاضطرار مغتفرة في الشرع ، أعني أن إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليها من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة ، كما اغتُفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة ، وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه .. فلابد فيه من اعتبار العارض للمصلحة الضرورية[١] .

٢ ـ أن الكلية الواحدة ليست كتلة واحدة لا تتفكك ، بل هي مكوَّنة من أجزاء أو جزئيات تتفاوت في أهميتها ، نظراً للمصلحة المترتبة على وجود كل جزء أو المفسدة الناتجة عن فقده ، ولذلك لا يستوي البصر أو السمع مع أصبع أو شعر مثلاً ، ولذا يقول الشاطبي : « إذا نظرت في مرتبة النفس

---

(١) انظر : الموافقات (١/١٨٢). ويؤكد ذلك ما قاله العز بن عبد السلام في قواعده في بعض صور اجتماع المصالح والمفاسد : « أن يُكْره على الشرك الذي هو أقبح الكذب ، أو على نوع من أنواع الكفر ، فيجوز له أن يتلفظ به حفظاً لنفسه ؛ لأن مفسدة لفظ الشرك من غير اعتقاد دون مفسدة فوات الأرواح » . انظر : قواعد الأحكام (٢/٩٦).

تباينت المراتب ، فليس قطع العضو كالذبح ، ولا الخدش كقطع العضو »[1].

ومن ثَمَّ تتفاوت المعاصي أو البدع المترتبة على الخلل الواقع في أية كلية من هذه الكليات ، وتتدرج بين الكبائر والصغائر باعتبار ما يترتب على ذلك من مفاسد ، فإن الإخلال بضرورة النفس كبيرة بلا إشكال ، ولكنها على مراتب ، أدناها لا يسمى كبيرة . فالقتل كبيرة ، وقطع الأعضاء من غير إجهاز كبيرة دونها ، وقطع عضو واحد كبيرة دونها ، وهلم جرا ، إلى أن تنتهي إلى اللطمة ، ثم إلى أقل خدش يُتصور ، فلا يصح أن يُقال في مثله كبيرة . كما قال العلماء في السرقة : إنها كبيرة لأنها إخلال بضرورة المال ، فإن كانت السرقة في لقمة أو تطفيف بحبة فقد عَدُّوْه من الصغائر[2].

فإذا أخذنا هذه الكليات بهذا الاعتبار وجدنا أنها تتداخل وتُقَسَّم حسب المراتب الثلاث : الضرورية والحاجية والتحسينية ، ولذلك يمكن أن نجد كلي الدين ـ مثلاً ـ يحافظ عليها من خلال هذه المراتب الثلاث كوسائل للرعاية والحفظ ، إلاَّ أنها متفاوتة الحفظ في نفس الوقت. ولذلك قال الشاطبي منوِّهاً إلى هذا الاعتبار : « فلو اعتبرنا الضروريات كلها لأخلَّ ذلك بالحاجيات

---

(١) الاعتصام (٢/٣٨).

(٢) انظر : الاعتصام (٢/٥٨). ومن تطبيقات هذا الضابط أن قطع يد السارق إفساد لها لكنه زاجر حافظ لجميع الأموال ، فقدمت مصلحة حفظ الأموال على مفسدة قطع يد السارق . انظر : قواعد الأحكام (٢/٩٩).

أو بالضروريات أيضاً ، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات ، فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً .

فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها .

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك ما لا تدركه العقول إلاَّ بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات »[1].

لذلك وجب الحفاظ على الكليات الخمس في مراتبها الثلاث ، التي قد تتداخل في بعض الأحيان ، ويرجع مناط الترجيح بينها آنذاك إلى نظر المجتهد المكلَّف بإمعان النظر في المسائل ليضعها في مكانها من هذا التداخل أو من شبكة العلاقات بين الكليات الخمس بهذا الاعتبار .

الشاطبي أول من فصَّل في التداخل بين الكليات الخمس :

يعد الشاطبي أول من صرَّح بالتفصيل في شبكة العلاقات هذه[2] ، فقد تعرض لذلك عند كلامه عن مراعاة السنة ـ كالقرآن ـ للمراتب الثلاث ، حيث بيَّن أن دوران الحاجيات على التوسعة والتيسير ، ورفع الحرج ، والرفق :

فبالنسبة إلى الدين : يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة كالتيمم ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها. وفي الصلاة

---

(١) الموافقات (٣/١٢).

(٢) ذكرها قبله الآمدي ، ولكن بغير تفصيل . انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٤/٣٨٦).

بالقصر ، ورفع القضاء في الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات .

فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيمم والقصر والفطر فذاك ، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية ، وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها ، والسنة أول قائم بذلك .

وبالنسبة إلى النفس : أيضاً يظهر في مواضع منها مواضع الرخص كالميتة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة الصيد ، وإن لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم ما يتأتى بالزكاة الأصلية .

وفي التناسل : من العقد على البضع من غير تسمية صداق ، وإجازة بعض الجهالات فيه بناءً على ترك المشاحة كما في البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر ، وإباحة الطلاق من أصله ، والخُلع ، وأشباه ذلك .

وبالنسبة إلى المال : أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير ، والجهالة التي لا انفكاك عنها في الغالب[1] ، ورخصة السَّلَم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها . ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار .

---

(١) كما في أصول الجدران المغيبة في الأرض ، وكما في بيع البطيخ والفجل والجزر مما غُيِّب بعضه في الأرض ، وإخراجه كله قبل بيعه يفسده ، فاغْتُفر لذلك. انظر : تعليق دراز على الموافقات (٣٠/٤) هامش ٤.

وبالنسبة إلى العقل : في رفع الحرج عن المكره ، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك .

كل ذلك داخل تحت قاعدة رفع الحرج ؛ لأن أكثره اجتهادي ، وبيَّنت السُّنَّة منه ما يُحتذى حذوه ، فرجع إلى تفسير ما أجمل من الكتاب ، وما فُسِّر من ذلك في الكتاب ، فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه[١].

وأما بالنسبة للتحسينيات[٢] وإجراء الكليات الخمس فيها ، فقد بيَّن الشاطبي أنها جارية أيضاً كجريان الحاجيات ، فإنها راجعة إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات ، كالطهارات بالنسبة إلى الصلوات ، على رأي من رأى أنها من هذا القسم ، وأخْذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطِّيب ، وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإنفاقات ، وآداب الرفق في الصيام[٣].

وبالنسبة إلى النفوس ، كالرفق والإحسان ، وآداب الأكل والشرب ، ونحو ذلك .

---

(١) انظر: الموافقات (٤/٢٩-٣١).

(٢) يجب الأخذ في الاعتبار أن من التحسيني ما يكون واجباً ، كستر العورة والطهارة ، وبعضه قد يكون مندوباً كأخذ الزينة عند الذهاب إلى المساجد .

(٣) من آداب الرفق في الصيام ما أخرجه البخاري في صحيحه (٤/١١٨) ومسلم في صحيحه (٢/٨٠٦) كلاهما عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « وإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب ، فإن سابَّه أحد أو قاتله فليقل إني امرؤ صائم . . . ».

وبالنسبة إلى النسل ، كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان ، وعدم التضييق على الزوجة وبسط الرفق في المعاشرة ، وما أشبه ذلك .

وبالنسبة إلى المال ، كأخذه من غير إشراف نفس[1] ، والتورع في كسبه واستعماله ، والبذل منه على المحتاج .

وبالنسبة إلى العقل ، كمباعدة الخمر ومجانبتها ، وإن لم يقصد استعمالها ، بناءً على أن قوله تعالى : ﴿ **فاجتنبوه** ﴾[2] يراد به المجانبة بإطلاق .

فجميع هذا له أصل في القرآن ، بيَّنه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً . وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح ، وإنما المقصود هنا التنبيه. والعاقل يتهدى منه لما لم يذكر مما أشير إليه[3].

ضابط أغلبي لترتيب الكليات الخمس في مراتب حفظها الثلاث :

باعتبار ما سبق من كلام الشاطبي ، وبإعمال قاعدة الحاجيات في الضروريات ، مع مراعاة أن الكلية الواحدة تشتمل على أجزاء أو جزئيات ،

---

(١) لما روى البخاري في صحيحه(٣٧٧/٥) وكذا مسلم في صحيحه (٧١٧/٢) كلاهما عن حكيم ابن حزام أن النبي ﷺ قال : « إن هذا المال خضر حلو ، فمن أخذه بطيب نفس بُورك له فيه ، ومن أخذه بإشراف نفس لم يُبارك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولا يشبع ، واليد العليا خير من اليد السفلى ».

(٢) سورة المائدة ، الآية ٩٠.

(٣) انظر: الموافقات (٣١/٤ ، ٣٢).

إضافةً إلى ما نأخذه في الاعتبار من مـوارد الرخـص والاستثناءات المنصـوص عليها في الشرع ـ يمكن أن نخلص إلى إطار ينظم هـذه العلاقـات ، ويكـون بمنزلة ضابط أغلبي يعين المجتهد على إيجاد الأحكام لأية حادثة ، خاصـةً عنـد التعارض بين الأحكام الظاهرة . وهذا الإطـار يمكننـا أن نتصـوره علـى هيئـة رسم يحدد علاقات الكليات الخمس مع بعضـها مـن خـلال وسـائل حفظـها بالمراتب الثلاث . والشكل المقترح هو :

وسائل
ترتيب أهمية تنازلي

مقاصد
ترتيب أهمية تنازلي

المراتب / الكليات	الضروري		الحاجي		التحسيني	
	أصلي	مكمل	أصلي	مكمل	أصلي	مكمل
الدين						
النفس						
العقل						
النسل						
المال						

والعمل بهذا الشكل كمعيار يكون بمراعاة أن :

١ ـ كل ما هو ضروري يقدم على ما هو حـاجي أو تحسـيني ، وينطبـق ذلك على ضروري الكليات الخمس .

٢ ـ كل ما هو حاجي يُقدم على ما هو تحسيني ، وينطبق ذلك على حاجي الكليات الخمس كلها ، وكذا التحسينيات .

٣ ـ عند تعارض ضروري الكليات الخمس مع بعضها تقدم حسب الترتيب المذكور (الدين ، فالنفس ، فالعقل ، فالنسل ، فالمال)[(١)].

٤ ـ عند تعارض أجزاء ضروريٍّ أو حاجيٍّ أو تحسينيٍّ كليةٍ واحدةٍ ، ينظر فيه طبقاً للمصلحة أو المفسدة ، فيقدم درء المفسدة على جلب المصلحة ، ويُرتكبُ أخف الضررين ، وتُحَصَّل أعظم المصلحتين .

٥ ـ غلبة الظن بوقوع المصلحة أو المفسدة دون تَوَهُّمِ ذلك .

ولذلك يَحْرُم الخوض في الجهاد الذي يغلب على ظن المسلم أنه سيُقتل من غير أي نكاية في العدو ، إلاَّ أن يطأ الكفار أرض الإسلام فيدافع عنها بما هو متاح ، ولذا يقول العز : « التولي يوم الزحف مفسدة كبيرة ، لكنه واجب إذا علم أنه يقتل من غير نكاية في الكفار ، لأن التغرير بالنفوس إنما جاز لما فيه من مصلحة إعزاز الدين بالنكاية في المشركين ، فإذا لم تحصل

---

(١) وقد بيَّن الغزالي الضروري في هذه الأمور فقال : « هذه الأصول الخمس حفظها واقع في رتبة الضروريات ، فهي أقوى المراتب في المصالح ، ومثاله : قضاء الشرع بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته ، فإن هذا يفوِّت على الخلق دينهم ، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب ، وإيجاب زجر الغصاب والسُّرَّاق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق ، وهم مضطرون إليها ». انظر : المستصفى ، ص١٧٤.

النكاية وجب الانهزام لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام ، وقد صار الثبوت هاهنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة »[1].

٦ ـ مكمِّل كل مرتبة يلحق بها في الأهمية ولكنه لا يُقدَّم عليها ، لأن القاعدة ألا يعود المكمِّل على الأصل بالإبطال . وقد مَثَّل الشاطبي لذلك بأن « إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضروراتها ، فإذا أدى طلبه إلى أن لا تُصَلَّى ـ كالمريض غير القادر ـ سقط المكمِّل »[2].

٧ ـ اعتبار الاطراد والدوام في وقوع المصلحة أو المفسدة[3].

استثناءاتٌ لهذا الضابط :

قد توجد بعض الاستثناءات من هذا الترتيب إلاَّ أن لها وجهاً قد يردها إلى الترتيب ذاته فمنها :

١ ـ رَجْمُ الزاني المحصن ، حيث قُدّم ضروري النسل على ضروري النفس ، مما يخالف الترتيب الذي ذكرناه .

---

(١) قواعد الأحكام (١/٩٥).

(٢) الموافقات (٢/١٥).

(٣) ويظهر أثر هذا الشرط فيما افترضه العز بن عبد السلام في قوله : « شرب الخمر مفسدة محرمة ، لكنه جائز بالإكراه ، لأن حفظ النفوس والأطراف أولى من حفظ العقول في زمن قليل ، ولأن فوات النفوس والأطراف دائم ، وزوال العقول يرتفع عن قريب بالصحو ». انظر : قواعد الأحكام (١/٨٨).

ويمكن أن نردَّ هذه الحالة إلى الترتيب المذكور إذا ما نظرنا إلى ظروف هذه الحالة ومآلاتها ؛ إذ قد بيَّنا قبل ذلك أن النفوس التي روعيت في الشريعة إنما هي المحترمة دون الدنيئة ، فضلاً عن أن وقوع الزنا من المحصن فيه خلل بالنظام العام الذي يؤدي إلى الفوضى والاضطراب ، إضافة إلى الأمراض التي تنتج عن هذا اللقاء غير المشروع ، مما يؤثر في آخر الأمر على النفس الكلية للأمة .

زيادة على ذلك ، أن بينة الحد في الزنا لا تكون إلاَّ بأربعة شهود ، شاهدوا وقوع الفاحشة برأي العين ، وذلك لا يأتي في الغالب إلاَّ إذا ارتكب الزاني زيادة على الفاحشة نفسها جريمة الاستهانة بسمعة المجتمع وصيانته ، وجلجل بفاحشته بين أسماع الناس وأبصارهم[1].

ولعل من هذا القبيل قتل النفس بالنفس ؛ إذ تعارض فيه ضروريٌّ نفس مع آخر مثله ، ولكن أهدر ضروري نفس غير المحترم ، نظراً لما يترتب على فعله من خلل بالنظام العام .

٢ ـ إذا تعارض حاجي متعلق بالدين مع ضروري متعلق بالنفس ـ استحب بعض العلماء تقديم حاجي الدين هنا على ضروري النفس ، خاصةً إذا كان يترتب على هذا الحاجي مصلحة عامة فيها إعزاز الدين وإذلال أعدائه .

ولذلك يقول العز بن عبد السلام : « التلفظ بكلمة الكفر مفسدة محرمة

(١) ضوابط المصلحة ، للبوطي ، ص٢٥٦ ، هامش ١.

لكنه جائز بالحكاية والإكراه إذا كان قلب المكره مطمئنّاً بالإيمان ، لأن حفظ المهج والأرواح أكمل مصلحة من مفسدة التلفظ بكلمة لا يعتقدها الجنان . ولو صبر عليها لكان أفضل لما فيه من إعزاز الدين وإجلال رب العالمين ، والتغرير بالأرواح في إعزاز الدين جائز ، وأبعد من أوجب التلفظ بها »[1].

وقد ذكر في موضع آخر أن « التقرير على المعاصي كلها مفسدة لكن يجوز التقرير عليها عند العجز عن إنكارها باليد واللسان ، ومن قدر على إنكارها مع الخوف على نفسه كان إنكاره مندوباً إليه ومحثوثاً عليه ؛ لأن المخاطرة بالنفوس في إعزاز الدين مأمور بها ، كما يعذر بها في قتال المشركين وقتال البغاة المتأولين وقتال مانعي الحقوق بحيث لا يمكن تخليصها منهم إلاَّ بالقتال ، وقد قال عليه السلام : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر »[2]، جعلها أفضل الجهاد لأن قائلها قد جاد بنفسه كل الجود بخلاف من يلاقي

---

(١) قواعد الأحكام (١/٨٤).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (١٩/٣) وأبو يعلى في مسنده (٣٥٣/٢) والحاكم في المستدرك (٥٥١/٤) كلهم عن أبي سعيد الخدري. وقال الذهبي في تلخيصه للمستدرك : فيه ابن جدعان وهو صالح الحديث .

ورواه النسائي في المجتبى (١٦١/٧) وفي الكبرى (٤٣٥/٤) عن طارق ابن شهاب. قال المنذري في الترغيب والترهيب (١٥٨/٣) والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (١١٠/٨) : إسناده صحيح .

قِرْنه[1] في القتال ، فإنه يجوز أن يقهره ويقتله ، فلا يكون بذله نفسه مع تجويز سلامتها كبذل المنكر مع يأسه من السلامة »[2].

فكأن حاجي الدين هنا قد أخذ مسحة من ضروريِّه بجامع إعزاز الدين في كلٍّ منهما ، فضلاً عن الحفاظ على هيبة الدين الذي بحفظه تحفظ سائر الكليات .

خلاصة هذا المبحث :

ولعل ما بيَّناه من شبكة العلاقات بين الكليات الخمس ومراتب حفظها ، يبيِّن لنا بل ويؤكد أن تقسيم العلماء السابقين للكليات الشرعية وترتيبهم لها ، هو عمل يصلح لكل زمان ومكان ، بحيث لا نحتاج معه إلى اجتهاد آخر في هذه الكليات وكيفية ترتيبها أو الزيادة عليها ، وإنما يقع على كاهل المجتهد ـ بعدهم ـ تحقيق مناط المسائل المراد بيان حكم الشرع فيها حتى يتسنى له وضعها في المكان اللائق بها من هذه الشبكة وتلك العلاقات ، فينتج له الحكم الصحيح الموافق لمقاصد الشريعة وكلياتها .

وإذا وقع خلاف بعد هذا الضابط فإننا نتحاشى أن ننسب الخلل إليه ، إنما هو في الطريق إلى استعماله ، كأن يقع الخلاف في مصلحة ما : هل هي

---

(١) القِرْن : هو الكُفء والنظير في الشجاعة والحرب . انظر : النهاية في غريب الحديث (٤/٥٥) .

(٢) قواعد الأحكام (١/٩٤ ـ ٩٥).

من قبيل الحاجي أو التحسيني ؟ أو هل هي من الحاجي نفسه أو من مكمِّلاته ؟ .

وهذا متروك فيه الأمر لأنظار المجتهدين والباحثين ، فمن اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر .

ونختم هذا الباب بمبحث نُلِمُّ فيه أطرافه ونضعها في نقاط محدَّدة ، تُصَوِّر إبداع الشاطبي وفهمه الثاقب وحُسْن مهارته في الغوص في بحار مقاصد الشريعة ليستخرج لنا دُرراً على صورة قواعد كلية ، وهي ما نسوقها في المبحث التالي إن شاء الله تعالى .

* * *

المبحث الثالث

قواعد المقاصد عند الشاطبي

قواعد المقاصـد :

بعد جولتنا مع الشاطبي في دراسته الحافلة عن مقاصد الشريعة يحسن بنا أن نلخص القواعد التي اعتمد عليها في هذا الباب ، والتي تشمل جميع أبواب الفقه ، وتساعد المجتهد بعد تحقيقه لمناط أية مسألة أن يجد لها الحكم الشرعي الذي يتفق مع مقصود الشارع وأصول الشريعة .

وقواعد الشاطبي هنا تتميز عن قواعد القرافي التي ذكرها في كتابه (الفروق) وعن غيرها من القواعد الفقهية بأمور :

أولها : قواعد القرافي فقهية ، وقواعد الشاطبي أصولية ، بل هي أعلى درجات الأصول .

الثاني : قواعد القرافي ليست جميعها قطعية ، بل يعتري الظن كثيراً منها ، وهو مع كونه ظناً غالباً إلاَّ أنه لا يصل لدرجة القطع ، الذي تتسم به قواعد المقاصد عند الشاطبي .

الثالث : قواعد القرافي أكثرية ، بمعنى أن كل قاعدة منها تدخل في عدد من أبواب الفقه دون البعض ، بينما قواعد الشاطبي تدخل في كل باب من أبواب الفقه ، إذ هي المقصود الأول من وضع التكاليف .

هذا وقد وضع الشاطبي كثيراً من تلك القواعد التي نسوقها في صورة تراجم[1] ليسهل حفظها ويتسنى للمطالع سرعة الرجوع إليها. على أنني لا أقتصر على ما في التراجم وحدها ، وإنما أستخلص القواعد أيضًا من ثنايا كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام) ، إذ قد يذكر في شرحه لتلك القواعد قواعد أخرى لا تقل أهمية عن تلك المترجم لها .

وقد التزمت إلى حد كبير بصياغة الشاطبي لهذه القواعد ، اللهم إلاَّ القليل منها التي تصرفت في صياغتها بما لا يخرج عن معناها الذي يريده مؤلفنا .

ولا يفوتني أن أنبه إلى أن تلك القواعد هي التي بُني عليها أبواب هذا الكتاب بفصوله ومباحثه المختلفة ، النظري منها والتطبيقي .

وهذه القواعد هي :

قواعد المقاصد :

أولاً : كيفية معرفة هذه المقاصد :

١ ـ أصول الفقه قطعية لا ظنية ، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة ، وما كان منها ظنيّاً فإنما يذكر على سبيل التبع ، وليس بالقصد الأول[2].

---

(١) صرّح الشاطبي نفسه بذلك في مقدمة الموافقات (٢٣/١).

(٢) الموافقات (٢٩/١).

٢ ـ تحديد مقاصد الشارع لا ينبني على ظنون وتخمينات غير مطردة[١].

٣ ـ طريق إثبات هذه المقاصد ، إما الأخبار المتواترة ثبوتًا ودلالة ، وإما المتواترة في المعنى ، أو المستفادة من الاستقراء في موارد الشريعة[٢].

٤ ـ الطريق الأعظم الذي ثبتت به الكليات الشرعية هو الاستقراء المعنوي الشبيه بالتواتر المعنوي الذي يستفاد من كثرة الوقائع المنقولة فيها[٣].

٥ ـ الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة ، لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها بعض دون بعض ، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلّف البتة[٤].

٦ ـ تتصف الكليات الشرعية بخواص ثلاث :

إحداها : العموم والاطراد .

وثانيها : الثبوت .

وثالثها : كونها حاكمة ، لا محكومًا عليها[٥].

٧ ـ الأصلي الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون جارياً مجرى العموم في الأفراد ، لأنه استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعَيْنِ على جميع المكلفين ،

(١) الموافقات (١/٨٠).

(٢) المصدر السابق (١/٣٤).

(٣) المصدر السابق (١/٣٦).

(٤) المصدر السابق (٢/٢٤٤).

(٥) المصدر السابق (١/٢٩ ، ٧٨) ، (٢/٥٤).

فهو كليٌّ في تعلُّقه ، فيكون عامّاً في الأمر به والنهي للجميع[1] .

٨ ـ الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل ، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه[2] .

٩ ـ مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي دليل على مقصد الشارع[3] .

١٠ ـ علل الأحكام تدل على قصد الشارع فيها ، فحيثما وجدت اتُّبِعَتْ[4] .

١١ ـ إذا سكت الشارع عن أمر ، مع وجود مقتضيه ، دل سكوته على قصده إلى الوقوف عندما حد وشرع[5] .

١٢ ـ الامتنان بالنعم يشعر بالقصد إلى تناولها والتمتع بها ، مع وجوب الشكر عليها[6] .

١٣ ـ كل أصل ملائم لتصرفات الشارع ، وكان معناه مأخوذاً من مجموعة أدلة ، حتى بلغ درجة القطع ، يبنى عليه ويرجع إليه ، ولو لم يشهد له نص معين[7] .

---

(١) الموافقات (١/٤١).

(٢) المصدر السابق (٢/٣٩٣) ، (٣/١٢٢).

(٣) المصدر السابق (٢/٣٩٣).

(٤) المصدر السابق (٢/٣٩٤) ، (٣/١٥٤).

(٥) المصدر السابق (١/٣٦١) ، (٢/٤١٠).

(٦) المصدر السابق (١/١١٧ ، ١٢٦) .

(٧) المصدر السابق (١/٣٩) ، والاعتصام (٢/١٢٩).

١٤ ـ مدح الفعل دليل على قصد الشارع إلى إيقاعه ، وذمه دليل على القصد إلى عدم إيقاعه[١].

١٥ ـ كل ما كان مكمِّلاً ومقوياً لمقصود شرعي ، فهو مقصود تبعاً[٢].

١٦ ـ وضع الأسباب يستلزم قصد الشارع إلى المسبَّبات[٣].

ثانياً : مقاصد الشارع :

١٧ ـ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[٤].

١٨ ـ الشرع جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها[٥].

١٩ ـ وضعت الشريعة لمصالح العباد ، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة ، وإما لجلب مصلحة ، أو لهما معاً[٦].

٢٠ ـ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلاَّ خالقها وواضعها ، وليس للعبد بها علم إلاَّ من بعض الوجوه ، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له[٧].

---

(١) الموافقات (٢/٢٤٢) ، (٤/٦٤).

(٢) المصدر السابق (٢/٣٩٧).

(٣) المصدر السابق (١/١٩٤).

(٤) المصدر السابق (٢/٦).

(٥) المصدر السابق (١/٥٠).

(٦) المصدر السابق (١/١٩٩) ، (٢/٨).

(٧) المصدر السابق (١/٣٤٩).

٢١ ـ المصلحة هي ما فهم رعايتها بحق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال[١].

٢٢ ـ كليات الشريعة هي: الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات[٢].

٢٣ ـ إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق ، والمصالح المعتبرة هي الكليات[٣].

٢٤ ـ باستقراء أدلة الشريعة ثبت قطعًا أن الشارع قاصد إلى حفظ المصالح : الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية[٤].

٢٥ ـ الضروريات : هي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة ، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين . وهي محصورة في المحافظة على الكليات الخمس (الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال)[٥].

٢٦ ـ الحاجيات : هي المفتقر إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج ، دون

---

(١) الاعتصام (١١٣/٢).

(٢) الموافقات (٣٠/١) ، (٨/٢).

(٣) المصدر السابق (١٣٩/١ ، ١٤٨).

(٤) المصدر السابق (٤٩/٢).

(٥) المصدر السابق (٨/٢) ، (٢٨/٤).

أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام والضرر الفادح[1].

٢٧ ـ التحسينيات : هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنب الأحوال المدنسات ، التي تأنفها العقول الراجحات ، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[2].

٢٨ ـ اتفقت الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس[3].

٢٩ ـ المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية ، والحاجية أصل للتحسينية ، ومن ثَمَّ وجب المحافظة على جميعها[4].

٣٠ ـ مجموع الحاجيات ومجموع التحسينيات ، يصح اعتبار كل منهما كفرد من أفراد الضروريات[5].

٣١ ـ المقاصد الثلاث ومكمِّلاتها تأصلت في القرآن وفُصِّلت في السنة[6].

٣٢ ـ كل مرتبة من المراتب الثلاث ينضم إليها ما هو كالتتمة

---

(١) الموافقات (١١/٢) ، (٢٩/٤).

(٢) المصدر السابق (١١/٢) ، (٣١/٤).

(٣) المصدر السابق (٣٨/١) ، (٨/٢ ، ٢٥).

(٤) المصدر السابق (١٦/٢) ، (١١٧/٣).

(٥) المصدر السابق (٢٣/٢).

(٦) المصدر السابق (٢٧/٤).

والتكملة ، مما لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمتها الأصلية[1].

٣٣ ـ المكمِّل مع مكمَّله كالصفة مع الموصوف ، ومن ثَمَّ فلا أثر لمفسدة فَقْد المكمِّل في مقابلة وجود مصلحة المكمَّل[2].

٣٤ ـ كل مكمِّل عاد على أصله بالنقض فباطل[3].

٣٥ ـ أعظم المصالح هي في جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة ، وأعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها[4].

٣٦ ـ مقاصد الشرع الثلاث مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها[5].

٣٧ ـ ليس فوق مقاصد الشرع الثلاث كليٌّ تنتهي إليه ، بل هي أصول الشريعة[6].

٣٨ ـ مقاصد الشريعة مبرأة عن مقاصد المتخرصين[7].

٣٩ ـ قصد الشارع من وضع الشريعة هو إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد لله اضطراراً[8].

---

(١) الموافقات (١٢/٢).

(٢) المصدر السابق (١٨٤/١).

(٣) المصدر السابق (١٨٢/١) ، (١٣/٢).

(٤) المصدر السابق (٢٩٩/٢).

(٥) المصدر السابق (٦/٣).

(٦) المصدر السابق (٧/٣).

(٧) الاعتصام (١٩/٢).

(٨) الموافقات (١٦٨/٢) ، الاعتصام (٣٣٧/٢).

٤٠ ـ قصد الشارع من وضع الشريعة هو إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها[(١)].

٤١ ـ المقاصد الشرعية الثلاث تستند إلى دليل قطعي وهو الاستقراء المعنوي ، ومن ثَمَّ فلا سبيل للاعتراض عليها بأحد الموانع العشرة المخلّة بالقطع[(٢)].

٤٢ ـ إذا كانت الشريعة وضعت لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذي حده ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم[(٣)].

٤٣ ـ الأخذ بالمقصد الشرعي يدرء المفاسد ويجلب المصالح ، سواء علمهما العبد ، أو علم مقاديرهما ، أم لم يعلمهما[(٤)].

٤٤ ـ المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد ، وإن تُوُهِّم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصلحة أو المفسدة الغالبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي[(٥)].

---

(١) الموافقات (٣٣٦/١).

(٢) المصدر السابق (٥١/٢).

(٣) المصدر السابق (١٧٢/٢).

(٤) المصدر السابق (٢١٣/١).

(٥) المصدر السابق (٢٧/٢).

٤٥ ـ إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليها من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة[١].

٤٦ ـ المقاصد العامة للتعبد هي: الانقياد لأوامر الله تعالى ، وإفراده بالخضوع ، والتعظيم لجلاله ، والتوجه إليه[٢].

٤٧ ـ المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة ، فالأصلية : هي الضرورية التي لا حظ للمكلف فيها . والتابعة : هي التي روعي فيها حظ المكلف .

فالأولى : يقتضيها محض العبودية .

والثانية : يقتضيها لطف المالك بالعبيد[٣].

٤٨ ـ المقاصد الأصلية إذا تحراها العبد تتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل ، من حصول مصلحة ، أو درء مفسدة[٤].

٤٩ ـ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ؛ إذ هي حفظٌ للأمور الضرورية في الدين[٥].

---

(١) الموافقات (١٨٢/١).

(٢) المصدر السابق (٦٠/١) ، (٣٠١/٢).

(٣) المصدر السابق (١٧٧/٢-١٧٩) ، (٣٩٦/٢).

(٤) المصدر السابق (٢٠٤/٢).

(٥) المصدر السابق (٢٠٤/٢).

٥٠ ـ المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبِّر في وجه محض العبودية[(١)].

٥١ ـ العمل على المقاصد الأصلية يصيِّر الطاعة أعظم ، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم[(٢)].

٥٢ ـ المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها[(٣)].

٥٣ ـ المعاصي منها صغائر وكبائر ، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات ، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر ، وإن وقعت في التحسينيات فهي أدنى مرتبة بلا إشكال ، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين[(٤)].

٥٤ ـ بحسب عظم المفسدة ، يكون الاتساع والتشدد في سد ذريعتها[(٥)].

٥٥ ـ اجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من فعل الأوامر ، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح[(٦)].

---

(١) الموافقات (٢/١٩٦).

(٢) المصدر السابق (٢/٢٠٦).

(٣) المصدر السابق (٢/٢٩٨).

(٤) المصدر السابق (٢/٣٨).

(٥) الاعتصام (١/١٠٤).

(٦) الموافقات (٤/٢٧٢).

٥٦ ـ عمدة الكليات الشرعية هي العمومات المكية ، التي لا يعتريها النسخ أو التخصيص ، وغير ذلك من الأمور العارضة[١].

٥٧ ـ الأوامر والنواهي ليستا على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي ، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك[٢].

٥٨ ـ الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها محالّها ، حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي[٣].

٥٩ ـ كل دليل شرعي ثبت في الشرع مطلقاً من غير قيد ، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص ، فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف ، وأكثر ذلك في العاديات[٤].

٦٠ ـ الأمر الكليُّ إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عنه لا يخرجه عن كونه كليّاً ، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت[٥].

٦١ ـ القاعدة الكلية لا تقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف[٦].

(١) الموافقات (٢/٢٣١) ، (٣/١٠٥ ، ١١٧) ، (٤/٢٣٦).

(٢) المصدر السابق (٣/٢٣٩).

(٣) المصدر السابق (٢/٣٩٥).

(٤) المصدر السابق (٣/٤٦).

(٥) المصدر السابق (٢/٥٣).

(٦) المصدر السابق (١/٢٥١) ، والاعتصام (١/٣٤٢).

٦٢ ـ تخلُّف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكليّ ، إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً ، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى ، أو على كليٍّ آخر[1].

٦٣ ـ التشابه لا يقع في القواعد الكلية[2].

٦٤ ـ الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها ، وإنما هي تبع لمقاصدها[3].

٦٥ ـ مقصود الشارع المداومة على العمل[4].

٦٦ ـ الشارع لم يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه[5].

٦٧ ـ ما تضمنه التكليف الثابت من المشقة العادية ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما في ذلك من المصلحة العائدة على المكلَّف[6].

٦٨ ـ الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه ، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال[7].

---

(١) الموافقات (٢/٦٤).

(٢) المصدر السابق (٣/٩٦).

(٣) المصدر السابق (٢/٢١٢).

(٤) المصدر السابق (٢/٢٤٢).

(٥) المصدر السابق (٢/١٢١).

(٦) المصدر السابق (٢/١٢٣).

(٧) المصدر السابق(٢/١٦٣).

٦٩ ـ الكليات الشرعية حاملة على التوسط ، فإذا وُجد ميل إلى جهة طرف من الأطراف ، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر[(١)].

٧٠ ـ الأسباب المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد ، والأسباب الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح[(٢)].

٧١ ـ الأصل في العبادات عدم الإقدام عليها إلاّ بدليل ، بينما الأصل في العاديات الإذن فيها حتى يدل الدليل على خلافه[(٣)].

٧٢ ـ يشترط في العبادات ظهور الموافقة لقصد الشارع ، بينما يشترط في العاديات أن لا تكون مناقضة له ، دون الموافقة[(٤)].

٧٣ ـ الأصل في العبادات ـ بالنسبة إلى المكلف ـ التعبد ، دون الالتفات إلى المعاني ، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني[(٥)].

٧٤ ـ لا يدخل العبادات الرأي والاستحسان مطلقاً ، لأنه كالمنافي لوضعها ، ولأن العقول لا تدرك معانيها على التفصيل[(٦)].

٧٥ ـ إذا اقترنت العادات بالتعبد وجب التسليم والوقوف مع المنصوص[(٧)].

---

(١) الموافقات (٢/١٦٧).

(٢) المصدر السابق (١/٢٤١).

(٣) المصدر السابق (١/٢٨٥).

(٤) المصدر السابق (١/٢٥٧).

(٥) المصدر السابق (٢/٣٠٠) ، والاعتصام (٢/١٣٥).

(٦) الاعتصام (١/٢٥١).

(٧) الموافقات (٢/٣٠٧) ، والاعتصام (٢/١٣٤).

٧٦ - العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصد الشرع ، كما أن إهمالها إسراف أيضاً ، والحق هو مراعاة النصوص والمعاني جميعاً[١].

٧٧ - العزيمة أصل ، والرخصة استثناء ، ولهذا فالعزيمة مقصودة للشارع بالقصد الأول ، والرخصة مقصودة بالقصد الثاني[٢].

٧٨ - أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع[٣].

٧٩ - كل قصد ناقض قصد الشارع فباطل[٤].

٨٠ - المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يَقْصُر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية[٥].

٨١ - المقصد المتوهم يؤدي إلى الابتداع ، ومن ثَمَّ فهو جناية على الشريعة[٦].

---

(١) الموافقات (٣/١٥٤).

(٢) المصدر السابق (١/٣٥١ ــ ٣٥٣).

(٣) المصدر السابق (١/٣٥٠).

(٤) المصدر السابق (١/٢١٥).

(٥) المصدر السابق (٤/١٧٨).

(٦) المصدر السابق (١/٨٠).

ثالثاً : مقاصد المكلف :

٨٢ ـ الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات والعبادات والعادات[١].

٨٣ ـ المقاصد أرواح الأعمال[٢].

٨٤ ـ قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع ، وأن لا يقصد خلاف ما قصد[٣].

٨٥ ـ من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له ، فعمله باطل[٤].

٨٦ ـ من سلك إلى مصلحة بغير طريقها المشروع ، فهو ساع في ضد تلك المصلحة[٥].

٨٧ ـ كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد[٦].

٨٨ ـ كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال ، وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة[٧].

---

(١) الموافقات (٢/٣٢٣).

(٢) المصدر السابق (٢/٣٤٤).

(٣) المصدر السابق (٢/٣٣١).

(٤) المصدر السابق (٢/٣٣٣).

(٥) المصدر السابق (١/٣٤٩).

(٦) المصدر السابق (٢/٣٣٨).

(٧) المصدر السابق (٢/٣٧٥).

٨٩ - كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه[١].

٩٠ - لا يلزم في تعاطي الأسباب من قِبَل المكلف ، القصد إلى مسبَّباتها ، إنما عليه الجريان تحت الأحكام المشروعة لا غير[٢].

٩١ - إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب ، قُصد ذلك المسبَّب أم لا[٣].

٩٢ - القصد إلى المشقة باطل ، لأنه مخالف لقصد الشارع ، ولأن الله لم يجعل تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ، ولا لنيل ما عنده[٤].

٩٣ - ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجرها ، ولكن له أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل[٥].

٩٤ - لا فرق بين القصد وعدم القصد في الأمور المالية ، والخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتب الغرم على إتلافها[٦].

رابعاً : المقاصد والاجتهاد :

٩٥ - المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها[٧].

---

(١) الموافقات (٢/٣٦٤).

(٢) المصدر السابق (١/١٩٣).

(٣) المصدر السابق (١/٢١١).

(٤) الموافقات (٢/١٢٩ ، ١٣٤) ، والاعتصام (١/٣٤١).

(٥) الموافقات (٢/١٢٨).

(٦) المصدر السابق (٢/٣٤٧).

(٧) المصدر السابق (٣/٣٣).

٩٦ ـ لا يبلغ أحد درجة الاجتهاد إلاَّ إذا فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها[١].

٩٧ ـ الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد ، مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص ، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً[٢].

٩٨ ـ كمال الفقه أن يراعي المجتهد الكليات والجزئيات معاً ، والإخلال بها قصداً يكر على مقاصد الشرع بالبطلان[٣].

٩٩ ـ اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس ، هو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق ، وإليه ينتهي طَلَقُهم في مرامي الاجتهاد[٤].

١٠٠ ـ إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي ، فالكلي مقدم ، لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية ، والكلي يقتضي مصلحة كلية ، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية[٥].

---

(١) الموافقات (١٠٥/٤).

(٢) المصدر السابق (١٦٢/٤).

(٣) المصدر السابق (١٥/٣).

(٤) المصدر السابق (١٣/٣).

(٥) المصدر السابق (٣٢٤/١).

١٠١ ـ التفات الشارع إلى الحاجيات في موضوع الضروريات دليل على اعتبار الجزئيات أثناء النظر في الكليات[١].

١٠٢ ـ النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة[٢].

١٠٣ ـ الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التحسينية إذا اكتنفها من خارج أمور لا تُرضَى شرعاً ، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج[٣].

١٠٤ ـ كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه[٤].

١٠٥ ـ إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلاَّ ما فيه اتباع الهوى ، وذلك مخالف لمقصود الشرع ، ومخالفة مقصود الشرع ليست من الشرع في شيء[٥].

* * *

---

(١) الموافقات (١١/٣).

(٢) المصدر السابق (١٩٤/٤).

(٣) المصدر السابق (٢١٠/٤).

(٤) المصدر السابق (٢٩٤/٤).

(٥) المصدر السابق (٢٢٢/٤).



الباب الثاني

الجانب التطبيقي للثوابت والمتغيرات عند الشاطبي

وفيه فصلان :

الفصل الأول : في البدعة عند الشاطبي .

الفصل الثاني : في التصوف عند الشاطبي .



الفصل الأول

في البدعـــة

وفيه تمهيد وخمسة مباحث .

تمهيد :

أسلفنا القول في الباب السابق عن أهم الثوابت في الشريعة الإسلامية وهي المتمثلة في المقاصد الشرعية بكلياتها الخمس ومراتبها الثلاث ، وأوضحنا كيف تندرج الأحكام الجزئية الواردة في الشرع تحت هذه القاعدة الكلية ، وبيَّنا أن هذه المقاصد كالسقف للبنيان لا يتغير ولا يتبدل ، وإنما هو كالمظلة تغطي ما تحتها من جزئيات وأفراد ، بحيث لا يتصور أن يخرمها جزئي أو يتعداها حكم ؛ إذ المرجع إليها ، والمآل متوكئ عليها .

وتطبيقاً لذلك المفهوم عن الثوابت نعرض في هذا المبحث لبيان إحدى الأوعية التي حفظت لنا الثوابت الشرعية ، وذلك ببيان السنة في حفظ الأحكام والتحقق بها ، وهي في الجملة أيضاً من الثوابت الشرعية التي يحتج بها وتُعد معياراً لإدخال ما يوافقها تحت مظلة الشرع ، وإخراج ما يخالفها عنه إلى دائرة الابتداع في الدين .

ولذلك فالجانب التطبيقي في هذا الفصل هو معرفة حد البدعة وحكمها من خلال موافقتها أو مخالفتها للثوابت أو الأصول الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة .

وقبل أن ندخل إلى تفصيل القول في البدعة لابد من الوقوف أولاً على المراد من السنة المقابلة للبدعة حتى يتضح المقام ولا تختلط المفاهيم والمصطلحات .

فقد اختلف معنى السنة باختلاف مشرب من تناولها من العلماء .

معنى السنة عند العلماء :

فعلماء الحديث يعرِّفونها: بأنها ما أضيفت إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خِلْقية أو خُلُقية ، وما يتصل بالرسالة من أحوال الشريعة قبل البعثة[(١)].

وهي عند علماء أصول الفقه تطلق على ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال والأفعال والتقرير[(٢)]. وزاد بعضهم: ما هَمَّ به النبي ﷺ [(٣)].

أما عند الفقهاء فقد عدَّها بعضهم من قبيل المندوب ، قال البيضاوي في منهاجه : « والمندوب : ما يحمد فاعله ، ويذم تاركه ، ويسمى سنة ونافلة »[(٤)].

وللأحناف اصطلاح آخر للسنة ، فهي عندهم «الطريقة المسلوكة في الدين ، يطالب بإقامتها بلا افتراض ووجوب ، وقسموها إلى : سنن الزوائد : كسِيَرِ النبي ﷺ في اللباس والقيام والجلوس ، وسنن الهدى : كالأذان والإقامة ونحوها ، وأوجبوا على ترك الثانية الإساءة والكراهة دون الأولى »[(٥)].

---

(١) الحديث والمحدثون ، للشيخ محمد محمد أبي زهو ، ص١٠ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي (١/١١٩) .

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه ، للزركشي (٤/١٦٤) . وقد نسب الزركشي تلك الزيادة للشافعي .

(٤) منهاج الوصول ، للبيضاوي ، وشرحه مناهج العقول للبدخشي (١/٥٨) .

(٥) مناهج العقول في شرح منهاج الوصول ، لمحمد بن الحسن البدخشي (١/٥٨) .

ونقل الزركشي عن الإمام الخطابي[1] أن أصلها الطريقة المحمودة ، فإذا أُطْلقت انصرفت إليها ، وقد تستعمل في غيره مقيدة ، كقولهم : من سنَّ سنة سيئة[2] . وتطلق على الواجب وغيره في عرف اللغويين والمحدِّثين ، وأما في عرف الفقهاء فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب ، وأطلقها بعض الأصوليين هنا على الواجب والمندوب والمباح . وتطلق في مقابلة البدعة ، كقولهم : فلان من أهل السنة[3] .

والمراد بالسنة في دراستنا هذه هو ما قاله الخطابي في آخر عبارته السابقة ، ودليل ذلك الأحاديث التي وردت فيها المقابلة بين السنة والبدعة ، ومن ذلك :

١ ـ حديث العرباض بن سارية « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة »[4] .

---

(١) هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي ، كان إماماً في الفقه والحديث واللغة ، تفقه على أبي بكر القفال وأبي علي بن أبي هريرة . توفي سنة ٣٨٨هـ . له تصانيف قيمة ، منها : (معالم السنن) شرح سنن أبي داود ، و(غريب الحديث) وغيرها .
انظر : إنباه الرواة (١/١٢٥) ، بغية الوعاة (١/٥٤٦) ، شذرات الذهب (٣/١٢٧) ، طبقات السبكي (٣/٢٨٢) ، وفيات الأعيان (١/٤٥٣) .

(٢) جزء من حديث سيأتي تخريجه مفصلاً .

(٣) البحر المحيط للزركشي (٤/١٦٣) .

(٤) سبق تخريجه .

٢ ـ حديث جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ كان إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته ويقول : « أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة »[1].

٣ ـ حديث عمرو بن عوف المزني أن النبي ﷺ قال : « من أحيا سنة من سنتي قد أُميتت بعدي ، فإن له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً ، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً »[2].

فهذه الأحاديث وأمثالها توضح لنا ما هي البدعة المقابلة للسنة ، وذلك بعد معرفة السنة المرادة في سياق تلك الأحاديث والتي يمكن أن نعبِّر عنها بأنها : ما وافق القرآن أو حديث النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير . وسواء أكانت هذه الموافقة عن طريق الدلالة المباشرة أم بطريق القواعد الشرعية والاجتهادات الصادرة من الأئمة والمستنبطة من القرآن أو من

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٥٩٢/٢) ، وأخرج نحوه البخاري في صحيحه عن ابن مسعود . انظر : فتح الباري (٢٤٩/١٣) .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (٤٥/٥) وقال : هذا حديث حسن ، وابن ماجه في سننه (٧٦/١) والبزار في مسنده (٣١٤/٨) والطبراني في الكبير (١٦/١٧) . وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (٤٩/١) وقال : رواه ابن ماجه والترمذي وحسّنه . وقال في موضع آخر (٤٧/١) : كثير بن عبد الله متروك ، ولكن للحديث شواهد . وقال المناوي في فيض القدير (٩/٢) : للحديث شواهد كثيرة ترفعه إلى درجة الحسن .

الحديث أو من أعمال الخلفاء الراشدين الذين حث النبي ﷺ على اتّباعهم والنهج على طريقتهم ، للثقة بأنهم لا يعملون إلاّ على بينة من أمر دينهم[1] .

ومثل الفعل ـ في الاقتداء ـ الترك ، فما جاءت السنة بطلب تركه يعتبر الخروج عن هذا الطلب بدعة مخالفة للسنة .

وعلى ذلك فلا تكون السنة إلاّ محمودة مطلوبة الاتباع شرعاً ، كما دلت على ذلك الأحاديث التي سقناها فيما سلف .

وباستقراء موارد النصوص يتبين لنا أن كلمة السنة لا تكاد تستعمل ـ بالمعنى المذكور ـ في أمر دنيوي ، وإنما تستعمل في الشئون الدينية خاصة .

وقد قرر الدكتور دراز[2] أن كلمة السنة إذا وردت « مطلقة عن القرائن في لسان النبوة والسلف الصالح اختصت بوصف تباين به البدعة ، ولا تتناول على ذلك إلاّ ما كان حقّاً وصواباً »[3].

السنة عند الشاطبي :

أما السنة عند الشاطبي فقد صَرَّح أنها تطلق « على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص ، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز ،

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، لعلال الفاسي ، ص١٨١ .

(٢) هو محمد عبد الله دراز ، عالم مصري ، تخرج في الأزهر الشريف ، وحصل على الدكتوراه من السوربون في فرنسا برسالته القيمة : « دستور الأخلاق في القرآن » التي طبعت بعد ذلك في كتاب على نفقة مشيخة الأزهر ، توفي سنة ١٣٧٧هـ . من مصنفاته : « النبأ العظيم » و« مدخل إلى القرآن الكريم » . انظر : الأعلام (٦/٢٤٦) .

(٣) الميزان بين السنة والبدعة ، للدكتور دراز ، ص٦ .

بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بياناً لما في الكتاب أوْ لا .

ويطلق أيضاً ـ أي لفظ السنة ـ في مقابلة البدعة ، فيقال : فلان على سنة . إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أوْ لا ، ويقال : فلان على بدعة . إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب .

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد ، لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا ، أو اجتهاداً مجتمعاً عليه فهم منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة الإجماع ، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم . . كما فعلوا في حد الخمر ، وتضمين الصناع ، وجمع المصحف ، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحروف السبعة ، وتدوين الدواوين ، وما أشبه ذلك . ويدل على هذا الإطلاق قوله ﷺ : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين »[1] .

ويتحصل من كلام الشاطبي أن السنة تطلق على أربعة أوجه :

قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، ويدخل تحته الكف عن الفعل أو ما يُسمَّى بالترك عنده ، وإقراره ، وما جاء عن الصحابة أو الخلفاء الراشدين .

---

(١) الموافقات (٤/٣ ـ ٦) ، والحديث المذكور سبق تخريجه .

وعضد الشاطبي إدخاله عمل الصحابة في حيز السنة بما أورده عن عمر ابن عبد العزيز حيث قال : « ومنها[1] : ما سَنَّه ولاة الأمر من بعد النبي ﷺ فهو سنة لا بدعة فيه البتة ، وإن لم يعلم في كتاب الله ولا سنة نبيه ﷺ ما يدل عليه على الخصوص ، فقد جاء ما يدل عليه في الجملة ، وذلك نص حديث العرباض ابن سارية رضي الله عنه حيث قال فيه : « فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور »[2] ، فقرن عليه السلام - كما ترى - سنة الخلفاء الراشدين بسنته ، وإن من اتباع سنته اتباع سنتهم ، وإن المحدثات خلاف ذلك ليست منها في شيء ؛ لأنهم رضي الله عنهم فيما سنوه : إما متبعون لسنة نبيهم عليه السلام نفسها ، وإما متبعون لما فهموا من سنته ﷺ في الجملة والتفصيل على وجه يخفى على غيرهم مثله ، لا زائد على ذلك »[3].

وقد شرح عبارته الأخيرة « لا زائد على ذلك » في موطن آخر فقال : « فلا زائد إذاً على ما ثبت في السنة النبوية ، إلاّ أنه قد يخاف أن تكون

---

(١) أي : من السنة .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) الاعتصام (١/٨٧ ، ٨٨) وقد قرر ابن رجب الحنبلي هذا المعنى عند شرحه لقوله ﷺ : « فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ » حيث قال : « في هذا الحديث أمر عند الافتراق والاختلاف بالتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده ، والسنة هي الطريق المسلوك ، فيشمل ذلك التمسك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال ، وهذه هي السنة الكاملة ، ولهذا كان السلف قديماً لا يطلقون اسم السنة إلاّ على ما يشمل ذلك كله » . انظر : جامع العلوم والحكم ، ص٣٢٠ .

منسوخة بسنة أخرى ، فافتقر العلماء إلى النظر في عمل الخلفاء بعده ، ليعلموا أن ذلك هو الذي مات عليه النبي ﷺ من غير أن يكون له ناسخ ؛ لأنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمره ، وعلى هذا المعنى بنى مالك بن أنس في احتجاجه بالعمل[1] ، ورجوعه إليه عند تعارض السنن »[2].

هذا عن سنة الخلفاء الراشدين ، أما عن الوجوه الثلاثة الأُخر : سنة القول ، وسنة الفعل ، وسنة الإقرار[3] فالأمر فيهم واضح ، والاستدلال عليهم هين وميسور لكل من مارس العلوم الشرعية وانخرط في سلكها ، اللهم إلاَّ قسم الترك أو سنة الترك التي أدرجها الشاطبي ضمن فعله ﷺ[4] فإننا سنخصص لها مبحثاً مستقلاً[5] نظراً لتأكيد الشاطبي عليها ودخوله في تفاصيلها .

* * *

(١) أي عمل الصحابي .

(٢) الاعتصام (١/٨٨) .

(٣) يرى الشاطبي أن التأسي بالإقرار لا يتم إلاَّ إذا وافقه فعل النبي ﷺ ، وحينئذٍ يكون التأسي مستنداً إلى الفعل ، ويعد الإقرار بعد ذلك دليلاً زائداً مثبتاً . أما إذا لم يفعل النبي ﷺ ما يوافق ذلك الإقرار ، عاد عدم الفعل كالمعارض لما دل عليه الإقرار من الجواز . وانتهى الشاطبي في الإقرار إلى أنه إذا قارنه قول النبي ﷺ فالحكم ظاهر ، وهو مطلق الصحة أو الإذن ، وإن قارنه فعل فينظر إلى الفعل ، فيقضي بمطلق الصحة فيه مع المطابقة دون المخالفة . انظر : الموافقات (٤/٧٢ ـ ٧٤) .

(٤) حيث قال : « وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل ؛ لأنه فعل عند جماعة » الموافقات (٤/٥٨) وقال في موضع آخر : « وأما الإقرار فراجع إلى الفعل؛ لأن الكف فعل » الموافقات (٤/٢٥١) .

(٥) كان من المفترض أن يُذكر هذا المبحث في هذا المكان ، ولكني أخرته إلى آخر هذا الفصل ، نظراً لالتصاقه بمبحث حكم البدعة .

المبحث الأول

تعريف البدعة لغةً واصطلاحاً

أولاً : البدعة في اللغة :

البدعـة : اسم هيئة من الابتداع كالرفعة من الارتفاع ، وهي كل شيء أحدث على غير مثال سابق ، سواء كان محموداً أو مذموماً .

فيقال : بدع الشيء : أنشأه وبدأه . وبدع الركيَّة : استنبطها وأحدثها . وركيٌّ بديعٌ : حديثة الحفر .

والبديع والبِدْع : الشيء الذي يكون أولاً ، وفي التنزيل ﴿ **قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ** ﴾[1] أي ما كنت أوَّل من أرسل ، قد أُرسل قبلي رسل كثير .

والمبتدِع : الذي يأتي أمراً على شِبْهٍ لم يكن ابتدأه إياه .

وفلان بِدْع في هذا الأمر : أي أولُ لم يسبقه أحد .

وأبدع وابتدع وتبدَّع : أتى ببدعة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا** ﴾[2].

وبدَّعه : نسبه إلى البدعة . واستبدعه : عَدَّه بديعاً .

والبديع : المحدَث العجيب . والبديع : المبدع . وأبدعت الشيء : اخترعته لا على مثال[3].

---

(١) سورة الأحقاف ، الآية ٩ .

(٢) سورة الحديد ، الآية ٢٧ .

(٣) انظر : لسان العرب ، لابن منظور ، مادة (بدع) .

وقد لخص لنا الشاطبي هذه المعاني بذكره لأصل مـادة (بـدع) في اللغـة وما تدور حوله من معانٍ فقال : « وأصل مادة بدع للاختراع على غير مثـال سـابق ، ومنـه قـول الله تعـالى : ﴿ **بَدِيـعُ السَّـمَوَاتِ وَالأَرْضِ** ﴾[1] أي مخترعهما من غير مثال سابق متقدم ، وقولـه تعالى : ﴿ **قُـلْ مَـا كُنْـتُ بِدْعـاً مِنَ الرُّسُلِ** ﴾[2] أي ما كنت أول من جـاء بالرسـالة مـن الله إلى العبـاد بـل تقدمني كثير من الرسل . ويقـال : ابتـدع فـلان بدعـة يعـني ابتـدأ طريقـة لم يسبقه إليها سابق . وهذا أمر بديع ، يقال في الشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن ، فكأنه لم يتقدمه ما هو مثله ولا ما يشبهه .

ومن هذا المعنى سُميت البدعة بدعة ، فاستخراجها للسلوك عليـها هـو الابتداع ، وهيئتها هي البدعة ، وقد يسمى العمل المعمول على ذلك الوجـه بدعة ، فمن هذا المعنى سُمِّي العمل الـذي لا دليـل عليـه في الشـرع بدعـة ، وهو إطلاق أخص منه في اللغة »[3].

ثانياً : البدعة في الاصطلاح :

قبل أن نعرض لمفهوم البدعة عند الشـاطبي لابـد مـن اسـتعراض معانيـها عند الأئمة والعلماء أولاً ثم نثنِّي ذلك بتعريف الشاطبي لها ، حـتى يتبـين لنـا

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١١٧ .

(٢) سورة الحديد ، الآية ٢٧ .

(٣) الاعتصام (٣٦/١) .

أين يقف الشاطبي على سُلّم أهل العلم ؟ ولنرى ـ أيضاً ـ هل خالف الشاطبي منحى العلماء في مفهومهم لقضية الابتداع ؟ .

فجمهور العلماء يرى أن كل ما أحدث بعد عصر النبوة يعد بدعة ، وإن اختلفوا في الحكم عليها ، ومن هؤلاء :

الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ :

فقد قسم البدعة إلى محمودة ومذمومة ، وهي على هذا تشمل كل ما أحدث بعد عصر النبي ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين :

« فعن حرملة بن يحيى قال : سمعت الشافعي يقول : البدعة بدعتان : بدعة محمودة ، وبدعة مذمومة . فما وافق السنة فهو محمود ، وما خالف السنة فهو مذموم . واحتج بقول عمر بن الخطاب في قيام رمضان : نعمت البدعة هي »[1] .

وقال الربيع : قال الشافعي رحمه الله تعالى : المحدثات من الأمور ضربان:

أحدهما : ما أُحدث يخالف كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو أثراً ، فهذه البدعة الضلالة .

والثاني : ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا ، فهذه محدثة غير مذمومة »[2].

---

(١) أخرج قول الشافعي أبو نعيم في حلية الأولياء (٩/١١٣) . وحديث عمر أخرجه مالك في الموطأ (١/١١٤) ، والبخاري في صحيحه . انظر : فتح الباري (٤/٢٥٠) .

(٢) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي (١/٤٧٢) .

ووافق الشافعي في ذلك الإمام الغزالي[1]، وابن الأثير المحدِّث[2]، والعز بن عبد السلام[3] ، والنووي[4]، وابن رجب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، الملقب بحجة الإسلام ، ولد سنة ٤٥٠هـ ، من كبار فقهاء الشافعية وعظماء فلاسفة الإسلام ، ومن خيار الصوفية ، توفي سنة ٥٠٥هـ، له مصنفات جليلة القدر ، منها : المستصفى ، شفاء الغليل ، إحياء علوم الدين . انظر : طبقات السبكي (١٩١/٦) ، البداية والنهاية (١٧٣/١٢) ، طبقات الإسنوي (٢٤٢/٢) ، شذرات الذهب (١٠/٤) . وانظر قوله في البدعة في كتابه : إحياء علوم الدين (٦٤/٤) .

(٢) هو أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ثم الموصلي ، وُلد سنة ٥٤٤هـ، محدِّث أديب ، وكان ورعاً عاقلاً ذا بر وإحسان ، وأخوه عز الدين علي صاحب (التاريخ) ، وأخوهما الصاحب ضياء الدين مصنف كتاب (المثل السائر) وَلِيَ ديوان الإنشاء لأمير الموصل ، توفي سنة ٦٠٦هـ ، وله مصنفات مفيدة منها : النهاية في غريب الحديث، وجامع الأصول من أحاديث الرسول. انظر: إنباه الرواة (٥٧/٣)، البداية والنهاية (٥٤/١٣)، شذرات الذهب (٢٢/٥)، طبقات السبكي (١٥٣/٥)، وفيات الأعيان (١٤١/٤) . وانظر قوله في البدعة في كتابه : النهاية في غريب الحديث . مادة (بدع) .

(٣) انظر : قواعد الأحكام (١٧٢/٢) .

(٤) هو محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مُرِّي بن حسن بن حزام ، الحزامي ، الدمشقي ، الشافعي ، وُلد سنة ٦٣١هـ ، اشتغل بحفظ القرآن ودراسة العلم منذ الصغر ، فكان يقرأ كل يوم اثني عشر علماً عربيّاً وشرعيّاً ، حتى فاق أقرانه وأدرك شيوخه ، كان ورعاً فقيهاً محدثاً أصولياً ، لا يختلف اثنان على علو كعبه وإمامته ، توفي سنة ٦٧٦هـ عن عمر يناهز خمساً وأربعين سنة ، ومع قصر عمره فله مصنفات جليلة ومفيدة ، منها : رياض الصالحين في أحاديث سيد المرسلين ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، تهذيب الأسماء واللغات ، روضة الطالبين وعمدة المفتين . انظر : البداية والنهاية (٢٧٨/١٣)، تذكرة الحفاظ للذهبي (١٤٧٠/٤)، شذرت الذهب (٣٤٥/٥)، طبقات السبكي (٣٩٥/٨) . وانظر قوله في البدعة في شرحه لصحيح مسلم (١٥٤/٦) .

الحنبلي[1]، وابن حجر العسقلاني[2]، وابن حجر الهيتمي[3].

ومن العلماء المُحْدَثين الذين ذهبوا في تعريفهم للبدعة إلى ما قاله الجمهور : الشيخ محمد بخيت المطيعي[4] ، والشيخ الدكتور دراز[5] .

تعريف البدعة عند الشاطبي :

أما الشاطبي فإنه حذا في اتجاه مغاير لجمهور العلماء ، حيث حصر البدعة في المحدث المخالف للسنة ، الذي جعل ديناً قويماً وصراطاً مستقيماً ، سواء أكان ذلك في العبادات فحسب ، أم كان شاملاً للعبادات والعادات معاً .

---

(١) هو زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب ، البغدادي ، الدمشقي ، الحنبلي ، وُلد ببغداد سنة ٧٣٦هـ ، وسمع بمكة ومصر ودمشق ، محدث وفقيه وأصولي ، توفي بدمشق سنة ٧٩٥هـ ، له مصنفات مفيدة ، منها : جامع العلوم والحكم ، شرح سنن الترمذي ، ذيل طبقات الحنابلة . انظر : الدرر الكامنة (٢/٣٢١) ، وانظر قوله في البدعة في كتابه : جامع العلوم والحِكَم ، ص٢٢٣ .

(٢) انظر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري (٤/٢٥٣) ، (١٣/٢٥٣) .

(٣) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري الشافعي ، وُلد سنة ٩٠٩هـ ، وأُذن له بالإفتاء والتدريس وعمره دون العشرين ، وبرع في علوم كثيرة منها : التفسير والحديث والكلام والفقه والأصول وغيرها ، جاور بمكة وأفتى بها ودرّس وألّفَ ، توفي سنة ٩٧٣هـ ، وله مصنفات كثيرة مفيدة ، منها : شرح المنهاج ، والزواجر عن اقتراف الكبائر . انظر : الأعلام (١/٢٣٤)، شذرات الذهب (١٠/٥٤٢)، وانظر رأيه في البدعة في كتابه : التبيين بشرح الأربعين ، ص٢٢١ .

(٤) انظر كتابه : أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام ، ص٤ ، ٥ .

(٥) انظر كتابه : الميزان بين السنة والبدعة ، ص٥ .

وبهذه الحيثية عَرَّف الشاطبي البدعة بتعريفين :

الأول : أنها « طريقة في الدين ، مخترعة ، تضاهي الشرعية ، يُقْصَد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله عز وجل »[1]. وهذا على رأي من يخص البدعة بالعبادات .

الثاني : أنها « طريقة في الدين ، مخترعة ، تضاهي الشرعية ، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية »[2]. وهذا على رأي من يدخل الأعمال العادية في معنى البدعة .

وقد شرح الشاطبي تعريفيه مبيناً محترزات كل تعريف ، ومرشداً إلى مراده منهما ، فقال :

(الطريقة) : والطريق والسبيل والسنن هي بمعنى واحد ، وهو ما رُسم للسلوك عليه .

(في الدين) : قيد لإخراج الطريقة في الدنيا ، كإحداث الصنائع والبلدان التي لا عهد بها فيما تقدم .

(مخترعة) : لا أصل لها في الشرع ولا تعلق لها به ، وبهذا القيد خرج ما له أصل في الشرع أو ما تعلق به مما حدث بعد العصر الأول ، كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه ، وسائر العلوم الخادمة للشريعة .

---

(١) الاعتصام (٣٧/١) .

(٢) المصدر السابق .

(تضاهي الشرعية) : أي تشبهها من غير أن تكون في الحقيقة كذلك ، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة :

منها : وضع الحدود كالناذر للصيام قائماً لا يقعد ، ضاحياً لا يستظل ، والاقتصار من المأكل والملبس على صنف دون صنف من غير علة .

ومنها : التزام الكيفيات والهيئات المعينة ، كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد ، واتخاذ يوم ولادة النبي ﷺ عيداً .

ومنها : التزام عبادات معينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة ، كالتزام صيام يوم النصف من شعبان وقيام ليله ، وسواء في ذلك أن يُلَبِّس صاحبها على الغير بما ابتدعه ، أو تكون هي مما تلتبس عليه بالسنة ، ما دام أنه وقف على بدعيتها وأصر على فعلها .

ويشبِّه الشاطبي مرتكب إحدى هذه البدع بأهل الجاهلية[1]، حيث غيَّروا ملة إبراهيم عليه السلام ، كقولهم في أصل الإشراك ﴿ **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى** ﴾[2]، وكطواف من طاف منهم بالبيت عرياناً قائلين : لا نطوف بثياب عصينا الله فيها ، وما أشبه ذلك مما وجهوه ليصيروه بالتوجيه والتأويل كالمشروع .

---

(١) والشاطبي حين يشبه أهل الابتداع بأهل الجاهلية إنما ذلك من جهة التأويل المخالف لما عليه الشرع فقط ، أو بمعنى آخر يسوِّي بينهم في أصل الابتداع ، دون النظر إلى حقيقة الشيء المبتدع أهو من أصل الدين أم من فروعه . وعلى ذلك فلا يرد اعتراض الدكتور عزت عطية على الشاطبي في ذلك . راجع : كتاب البدعة ، للدكتور عزت عطية ، ص١٦٦ .

(٢) سورة الزمر ، الآية ٣ .

(يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى) : وبهذا القيد تخرج العادات من حد البدع ، ولذلك فكل ما اخترع من الطرق في الدين مما يضاهي المشروع ولم يقصد به التعبد فقد خرج عن هذه التسمية ، كالمغارم الملزمة على الأموال وغيرها على نسبة مخصوصة وقدر مخصوص مما يشبه فرض الزكوات ولم يكن إليها ضرورة .

وبهذا القيد ـ أيضاً ـ يتبين أن البدعة إنما تطلق على ما ابْتُدع من الأمور الزائدة على المشروع على أنها منه بقصد المبالغة في التعبد أو تجديد النشاط إلى العبادة .

هذه محترزات الحد على الطريقة الأولى ، أما على الطريقة الثانية فقد تبين معناه ـ أيضاً ـ إلاَّ قوله :

(يقصد بها ما يقصد بالطريقة الشرعية) : وهو بيانُ أن المبتدع باختراعه يقصد إصلاح الدين أو الدنيا على أبلغ ما يكون في زعمه ، ليفوز بأتم المراتب في الآخرة في ظنه إذا كان الأمر متعلقاً بالعبادات ، أو ليحصل تمام المصلحة في الدنيا إذا كان الأمر متعلقاً بالعادات ، ومثال ذلك الأخير مَن يُدخل المناخل والبناءات المشيدة ونحو ذلك في قسم البدعة ، مستنداً في ذلك إلى أن الشريعة قد أباحت هذه الأمور وما شابهها[1] .

ويجمع الشاطبي بين التعريفين في موطن آخر ، فيبين أن العاديات يدخلها البدعة من جهة التعبد فيها ، وليس من جهة كونها عادية ، وقد قرر

---

(١) الاعتصام (١/٣٧-٤٢) .

ذلك بقوله : « إن العاديات من حيث هي عادية لا بدعة فيها ، ومن حيث يتعبد بها أو توضع وضع التعبد تدخلها البدعة »[1].

أما بالنسبة للعادات التي ليس بها شائبة التعبد فلا يدخلها البدعة لتغيرها بحسب الأحوال والأزمان والأمكنة ، ولذلك فهو يعيب على من يحكم ببدعية كل محدَث جديد من العاديات ، ويرد عليهم بقوله : « إن عدُّوا كل محدث العادات بدعة ، فليعدوا جميع ما لم يكن فيهم من المآكل والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأول بدعاً ، وهذا شنيع ، فإن من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والاسم ، فيكون كل من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم . هذا من المستنكر جداً »[2]. ولكنه يعود فينبه إلى أنه لابد من المحافظة في العوائد المختلفة على الحدود الشرعية والقوانين الجارية على مقتضى الكلام والسنة طالما أن بها نوعَ تَعبُّد لله عز وجل[3].

لشدة تأثر الشاطبي بمقاصد الشريعة وكثرة كلامه عنها اعتبر البدع في بعض تعريفاته للبدعة بأنها هي التي تكر على المقاصد الشرعية بالبطلان ؛ فيقول في بعض عباراته عمن يبتدع في دين الله بهواه ويتصرف في الشرع

(١) الاعتصام (٢/٩٨) . وقد عضد الشاطبي نفس المعنى في موضع آخر فقال : « إن العادات إذا دخل فيها الابتداع فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا بإطلاق » . الاعتصام (٢/١٣٤).

(٢) الاعتصام (٢/٧٧ ، ٧٨) .

(٣) انظر : المصدر السابق (٢/٧٨) .

وفق أغراضه : « فهذه كلها بدع مستحدثات ، بعضها أشد من بعض ، لبعد هذه الأغراض عن مقاصد الشريعة الإسلامية الموضوعة مبرأة عن مقاصد المتخرصين ، مطهرة لمن تمسك بها عن أوضار اتباع الهوى »[1].

والسبب في المناقضة بين البدع ومقاصد الشريعة أنه قد عُلم « من قصد الشارع أنه لم يَكِلْ شيئاً من التعبدات إلى آراء العباد ، فلم يبق إلاَّ الوقوف عند ما حده ، والزيادة عليه بدعة ، كما أن النقصان منه بدعة »[2]. ولذلك كان الجهل بمقصد الشارع من أهم الأسباب التي تنشأ عنها البدع ، كما سنبين ذلك في المبحث التالي .

ولا يخفى أن كلاًّ من الجمهور والشاطبي قد استند إلى أدلة من الشرع في مذهبه الذي آل إليه ، وهذه الأدلة ، وإن كان موضعها هذا المكان ، إلاَّ أنني آثرت تأخيرها مع المبحث المعني بحكم البدعة ، نظراً لشدة الارتباط بين المسألتين وتحاشياً لعدم التكرار والإطناب غير المفيد .

* * *

---

(١) الاعتصام (١٩/٢) .

(٢) المصدر السابق (١٣٥/٢) .

المبحث الثاني

أسباب الابتداع

تتجدد أسباب البدع بتغير الظروف والأحوال والأمكنة والأزمان ، فنجد البدع التي تنتشر في المشرق العربي غير تلك التي تهيمن على المغرب العربي ، بل إن البلد الواحد لتختلف البدع بين أرجائه باختلاف عادات الناس وأهوائهم ، ومن ثم فأسباب الابتداع كثيرة وبواعثه متعددة لا يمكن حصرها والوقوف عليها إلاّ لمن وفقه الله عز وجل ، مصداقاً لقول الله تعالى : ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ** ﴾ ، وقد جاء تفسير هذه الآية فيما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، حيث قال : خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطّاً ، ثم قال : « هذا سبيل الله » ثم خط خطوطاً عن يمينه وشماله ثم قال : « هذه سبل متفرقة على كل سبيل منها شيطان يدعو إليها » ثم قرأ : ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ** ﴾[1].

ولهذا فإن طريق الحق واضح أبلج ، وطريق الغي والضلال باطل لجلج ، بل هي طرق شتى تتنوع في الزيغ والانحراف ، وتتشكل في أثواب ظاهرها

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٥٣. والحديث أخرجه أحمد في مسنده (٤٣٥/١) والنسائي في الكبرى (٣٤٣/٦) والدارمي في سننه (٧٨/١) وابن حبان في صحيحه (١٨٠/١) والحاكم في المستدرك (٣٤٨/٢) وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، وأقره الذهبي ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٢/٧) ونسبه لأحمد والبزار ، وقال : فيه عاصم بن بهدلة وهو ثقة وفيه ضعف .

الستر وباطنها العري والانكشاف ، يتأول أصحابها الأدلة وفقاً لأهوائهم ، ويحمّلون الألفاظ ما لا تحتمل خدمة لأغراضهم ، وإرضاءً لشهواتهم ، فصاروا فرقاً وأشتاتاً ، وشيعاً وأسراباً ، فتطابقت عليهم الآيات الواردة في أهل البدع ، وتحققت بهم الأحاديث الدالة على كل مذموم مخترع ، ومن أدلة ذلك قول الله تعالى : ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ** ﴾[1] ، وهم الذين عناهم النبي ﷺ بقوله في تفسير هذه الآية : « هم أصحاب البدع وأصحاب الأهواء ليس لهم توبة ، أنا منهم بريء ، وهم مني بُرآء »[2].

والآيات والأحاديث الدالة على تشعب أهل البدع كثيرة وواضحة ، كلها تبين أنه ما من خروج عن طريق الجادة إلى طريق الضلال إلاَّ وله سبب دافع إليه ، وباعث يحرك صاحبه للانطواء تحته والتمسك به ، بل والدفاع عنه ظانّاً منه أنه على الصراط المستقيم والمنهج القويم .

هذا وقد أبان الشاطبي عن أسباب الابتداع على الجملة والتفصيل ، ووضع أيدينا على كليات هذه الأسباب لتكون مقياساً لما سواها ، ونبراساً لمن سار على دربها واهتدى بهداها .

وتنقسم هذه الأسباب ـ على وجه الجملة ـ إلى ثلاثة أساسية وهي :

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٥٩.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٥/٤٤٩) وابن أبي عاصم في كتاب السنة (١/٨ ، ٢٢) وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/٢٢) ونسبه للطبراني في المعجم الصغير ، وقال : إسناده جيد .

١ - الجهـل ٢ - اتباع الهوى ٣ - تحسين الظن بالعقل[١]

وعند التحقيق نجد أن هذه الأسباب ترجع في جوهرها إلى مخالفة ثوابـت الشرع ، والانحراف عن أصوله الكلية وقواعده العامة ، سواء من حيث غاية هذه الثوابت أو طرق الوصول إليها .

وإذا شرعنا في بيان هذه الأسباب بشـيء مـن التفصيـل فنقـول أول هـذه الأسباب هو :

١ - الجهـل ، ويندرج تحته ثلاثة أنواع :

(أ) الجهل بأدوات الفهم وأساليب اللغة :

إن الشريعـة الإسـلامية عربيــة ، لا مدخــل فيــها للألســن العجميــة ، وأصلها الأساسـي وكُلِّيـها الأول - وهـو القـرآن - نـزل بلسـان العـرب علـى الجملة ، ومن ثم فَطَلَبُ فهمه إنمـا يكـون مـن هـذا الطريـق خاصـةً ، لأن الله تعالى يقـول : ﴿ **إِنَّـا أَنْزَلْنَـاهُ قُـرْءَانـاً عَرَبِيّـاً** ﴾[٢]، وقـال : ﴿ **لِسَـانُ الَّـذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ** ﴾[٣]، وقال : ﴿ **وَلَوْ جَعَلْنَـاهُ قُرْءَاناً أَعْجَمِيّاً لَقَـالُوا لَـوْلا فُصِّلَـتْ ءَايَاتُـهُ ءَأَعْجَمِـيٌّ وَعَرَبِـيٌّ** ﴾[٤]، وقـال

---

(١) الاعتصام (٢/٢٩٣).

(٢) سورة يوسف ، الآية ٢.

(٣) سورة النحل ، الآية ١٠٣.

(٤) سورة فصلت ، الآية ٤٤.

تعالى : ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْءَاناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وقد بيَّن الإمام الشافعي في رسالته أن « من جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب »[2]، وأن تحصيل أساليب اللغة على تنوعها وتعدد طرائقها ليس بالأمر الهين أو اليسير ، وإنما هو علم مبثوث لا يحيط « بجميع علمه إنسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها ، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه »[3].

وقد « خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام الظاهر[4]، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره . وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص[5]، فيُستَدل على هذا ببعض

---

(١) سورة فصلت ، الآية ٣.

(٢) الرسالة ، للشافعي ، ص٤٠.

(٣) المرجع السابق ، ص٤٢.

(٤) ومنه قوله تعالى : ﴿ **وما من دابة في الأرض إلاَّ على الله رزقها** ﴾ (سورة هود : ٦).

(٥) مثل قوله تعالى : ﴿ **إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ (سورة الحجرات : ١٣) فأما العموم ففي الشق الأول من الآية ، حيث ينقسم الناس من لدن آدم إلى يوم القيامة إلى ذكر وأنثى ، وكلهم شعوب وقبائل . وأما الخاص ففي الجملة الأخيرة من الآية ؛ لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم ، دون المغلوبين على قولهم منهم والأطفال الذين لم يبلغوا .

ما خوطب به فيه . وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص[1] . وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره[2] . فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره »[3] .

هذا كله تقرير لما أورده الشافعي - ونقله الشاطبي عنه - في هذه التصرفات الثابتة للعرب ، وهو بالجملة يبين أن القرآن لا يفهم إلاّ عليه ، وإنما أتى الشافعي بالنوع الأغمض من طرائق العرب ، لأن سائر أنواع التصرفات العربية قد بسطها أهلها ، وهم أهل النحو والتصريف ، وأهل المعاني والبيان ، وأهل الاشتقاق وشرح مفردات اللغة ، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال ، فجميعه نزل به القرآن ، ولذلك أطلق عليه لفظ « العربي ».

وقد ساق الشاطبي أمثلة لما أخطأ فيه البعض من ناحية فهمهم للغة وأساليبها ، فاستدل من الآيات على عكس مرادها فَضَلَّ وأضَلَّ مَنِ اتبعه. ونماذج هذه الأمثلة :

إحداها : استدلال بعضهم في تحليل شحم الخنزير بقول الله تعالى :

---

(١) مثل قوله تعالى : ﴿ **الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم** ﴾ (سورة آل عمران : ١٧٣) فالناس الذين قالوا غير الناس الذين قيل لهم ، غير الناس الذين جمعوا ، وقد أطلق على كل طائفة منهم لفظة (ناس) لأنها تدل على الثلاثة فما فوقها .

(٢) كقوله تعالى : ﴿ **واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون** ﴾ (سورة يوسف ، الآية ٨٢) فأخوة يوسف - هنا - يخاطبون أباهم أن يسأل أهل القرية وأهل العير ؛ لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم .

(٣) الرسالة ، للشافعي ، ص٥١ - ٦٤. وانظر : الموافقات (٢/٦٥ - ٦٦).

﴿ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ ﴾[1]، فاقتصر على تحريم اللحم دون غيره ، فدل على أنه حلال ، وربما سلم بعض العلماء ما قالوا ، وزعم أن الشحم إنما حُرِّم بالإجماع .

ويرد الشاطبي على هذا الاستدلال وذلك التسليم فيقول : « والأمر أيسر من ذلك ، فإن اللحم يطلق على الشحم وغيره حقيقة ، حتى إذا خص بالذكر قيل : شحم ، كما يقول : عرق ، وعصب ، وجلد . ولو كان على ما قالوا لزم أن لا يكون العرق والعصب ولا الجلد ولا المخ ولا النخاع ، ولا غير ذلك مما خص بالاسم محرّماً ، وهو خروج عن القول بتحريم الخنزير »[2].

ثانيها : « قول من قال : إن كل شيء فانٍ حتى ذات الباري - تعالى الله عما يقولون علوّاً كبيراً - ما عدا الوجه بدليل : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾[3]. وإنما المراد بالوجه هنا غير ما قال ، فإن للمفسرين فيه تأويلات ، وقصد هذا القائل ما لا يتجه لغة ولا معنى . وأقرب قول لقصد هذا المسكين أن يراد به ذو الوجه كما تقول : فعلت هذا لوجه فلان : أي لفلان ، فكان معنى الآية : كل شيء هالك إلاّ هو . ومثله قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ ﴾[4]، وقوله تعالى :

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٧٣.

(٢) الاعتصام (٢٣٨/١) ، (٣٠٢/٢ ، ٣٠٣).

(٣) سورة القصص ، الآية ٨٨.

(٤) سورة الإنسان ، الآية ٩.

﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ ﴾ »[1].

ولكل هذا فقد اشترط الشاطبي في المجتهد « التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها »[2]. وقد بيَّن مقصوده من هذا الشرط في الاعتصام فقرر أنه على الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً أمران :

أحدهما : أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيّاً ، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب ، بالغاً فيه مبالغ العرب ، أو مبالغ الأئمة المتقدمين كالخليل وسيبويه والكسائي والفرّاء ، ومن أشبههم وداناهم ، وليس المراد أن يكون حافظاً كحفظهم وجامعاً كجمعهم ، وإنما المراد أن يصير فهمه عربيّاً في الجملة . . .

والأمر الثاني : أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية فقد يكون إماماً فيها ، ولكنه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات ، فالأولى في حقه الاحتياط ؛ إذ قد يذهب على العربي المحض بعض المعاني الخاصة حتى يسأل عنها ، وقد نقل من هذا عن الصحابة ، وهم العرب ، فكيف بغيرهم[3] .

وقد ورد عن السلف ما يؤيد كلام الشاطبي ، فمن ذلك ما أورده الشاطبي عن الحسن البصري أنه قيل له : « أرأيت الرجل يتعلم العربية ليقيم

---

(١) الاعتصام (٢/٣٠٣) والآيتان من سورة الرحمن : ٢٦ ، ٢٧.

(٢) الموافقات (٤/١٠٦)

(٣) انظر : الاعتصام (٢/٢٩٧ - ٢٩٩).

بها لسانه ، ويصلح بها منطقه ؟ قال : نعم ، فليتعلمها ، فإن الرجل يقرأ بالآية فيعيا بوجهها فيهلك »[1].

وورد - أيضاً - ما يدل على مراجعة فحول العلم لغيرهم ، ليوضحوا لهم ما اشتبه أو خفي عليهم فيه دون استنكاف أو صلف ، حتى وإن كانوا من الصحابة أو الأئمة العظام ، ومن ذلك ما نقل « عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : كنت لا أدري ما ﴿ **فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ** ﴾[2]، حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر . فقال أحدهما : أنا فطرتها . أي أنا ابتدأتها »[3].

وزبدة القول أن إقامة دين الإسلام متوقفة على لغة كتابه المنزل ، وسنة نبيه المرسل ، سواء في ذلك هدايته الروحية ورابطته الاجتماعية ، وحكومته العادلة المدنية ، وأن المسلمين لم يكونوا في عصر من العصور أحوج إلى الوحدة المفروضة عليهم المتوقفة على هذه اللغة منهم في هذا العصر الذي تمزقوا فيه كل ممزَّق ، فأصبحوا أكلة لمنهومي الاستعمار ، ومستعبدي الأمم والشعوب[4].

ولذلك ختم الإمام الشافعي مبحث أهمية اللغة في الفقه والفهم بإلزام « كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جَهْدُه ، حتى يشهد به

---

(١) الاعتصام (٢/٢٩٩).

(٢) سورة فاطر ، الآية ١.

(٣) الاعتصام (٢/٢٩٩).

(٤) انظر : تفسير المنار ، للشيخ محمد رشيد رضا (٩/٣١٣).

أن لا إله إلاَّ الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، ويتلو به كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افْتُرض عليه من التكبير ، وأُمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك »[١].

(ب) من أنواع الجهل التي تسبب الابتداع : الجهل بالسنة ؛ والاعتماد على الأحاديث الواهية الضعيفة ، والمكذوب فيها على رسول الله ﷺ :

من المتعارف عليه عند العلماء أن السنة مصدر من مصادر التشريع وبيان لما أُجمل في القرآن ، مصداقاً لقول الله تعالى : ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾[٢] ، ولذلك فإن العمل بالسنة إنْ هو إلاَّ عمل بالقرآن وامتثال لما أمر به من الأخذ بها في قوله تعالى : ﴿ **وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** ﴾[٣] ، ولذا لزم اللجوء إلى السنة عند عدم فهم المراد من القرآن ، حتى لا يتسبب ذلك إلى الوقوع في الخطأ أو التوقف عن العمل ، وخير شاهد على ذلك ما جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : لما نزلت ﴿ **الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** ﴾[٤] ، قال الصحابة : وأينا لم يظلم نفسه ؟ قال : « ليس كما تقولون

---

(١) الرسالة ، ص٤٨.

(٢) سورة النحل ، الآية ٤٤.

(٣) سورة الحشر ، الآية ٧.

(٤) سورة الأنعام ، الآية ٨٢.

﴿ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ : بشرك . أوَ لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه : ﴿ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ ؟ »[١].

ولكن مع ذلك فإن العلماء لم يحتجوا بالسنة إلاَّ بما قَبِلَهُ علماء الحديث بعد عرضه على منهجهم الذي وضعوه ، ومقياسهم الذي صاغوه ، فإنهم قد اتفقوا على أمرين : أولهما : العمل بالحديث المقبول سواء أكان صحيحاً أم حسناً فأخذوا به في الأعمال والأحكام ، والأمر الثاني : أنهم اتفقوا على رد الحديث المكذوب والموضوع وحرمة العمل به في كل من الأحكام وفضائل الأعمال مستدلين بقول النبي ﷺ : « إن كذبًا عليّ ليس ككذب على أحد ، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار »[٢]، وفي رواية : « من يقل عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار »[٣]. ومن هنا فقد اشتد نكير العلماء على الذين يختلقون الأحاديث أو يكذبون على الشارع ، فقال عنهم الإمام الجويني : « يكفر من تعمد الكذب على الرسول ﷺ ولو لم يستحله ، والجمهور على أنه لا يكفر بذلك ولكنه يفسق وتُرد رواياته كلها ويبطل الاحتجاج بجميعها »[٤].

وإذا كان العلماء قد اتفقوا على قبول الصحيح والحسن من الحديث ،

---

(١) سورة لقمان ، الآية ١٣. والحديث أخرجه البخاري في صحيحه. انظر: فتح الباري (٣٨٩/٦ ، ٤٦٥) ، وكذا أخرجه مسلم في صحيحه (١١٤/١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه عن الزبير بن العوام ، انظر : فتح الباري (٢٠٠/١) ، ومسلم في صحيحه واللفظ له عن المغيرة بن شعبة. انظر : مقدمة مسلم بشرح النووي (٧٠/١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه عن سلمة بن الأكوع ، انظر : فتح الباري (٢٠١/١).

(٤) مقدمة صحيح مسلم بشرح النووي (٦٩/١).

وكذلك ردّ الموضوع منها ، فإنهم قد تباينوا في الأخذ بالحديث الضعيف ، باعتبار أن هناك نسبة ـ ولو كانت مرجوحة ـ في إمكان أن يكون قد قاله النبي ﷺ ، ولذلك فقد ورد عن كبار أئمة الحديث الاعتبار بهذا النوع من الحديث ، فقد « رُوي عن أحمد بن حنبل أنه قال : الحديث الضعيف خير من القياس . وظاهره يقتضي العمل بالحديث غير الصحيح ؛ لأنه قدمه على القياس المعمول به عند جمهور المسلمين ، بل هو إجماع السلف رضي الله عنهم ، فدلّ على أنه عنده أعلى رتبة في العمل من القياس »[1].

ويردّ الشاطبي مفهوم هذا القول ويعتبره معارضاً لكلام الأئمة رضي الله عنهم ، ثم يورد ما قد يُعترض به على ما قرره من عدم الاعتداد بالحديث الضعيف ، وما يستدل به بعض أهل البدع من استشهاد بعض أئمة الحديث بالأحاديث الضعيفة في نطاق فضائل الأعمال ، فضلاً عن إيرادهم لها في مصنفاتهم[2].

ورغم أن المحدِّثين قد تولوا الرد على هذه الدعوى ، واشترطوا في الأخذ بها شروطاً عدة ، فإن الشاطبي مال إلى الرد بطريقة تميل إلى الناحية الأصولية أكثر منها إلى الناحية الحديثية ، فقرر في رده : أن ما ذكره علماء الحديث من التساهل في أحاديث الترغيب والترهيب لا ينتظم مع مسألتنا المفروضة[3]، وبيانه :

أن العمِل المتكلم فيه إما : أن يكون منصوصاً على أصله جملةً وتفصيلاً .

---

(١) الاعتصام (١/٢٢٦).

(٢) انظر : الاعتصام (١/٢٢٧ ، ٢٢٨).

(٣) وهي أن العمل بالأحاديث الواهية سبب أساسي لنشأة الابتداع .

أو لا يكون منصوصاً عليه لا جملةً ولا تفصيلاً .

أو يكون منصوصاً عليه جملةً لا تفصيلاً.

فالأول : لا إشكال في صحته ، كالصلوات المفروضات والنوافل المرتبة لأسباب وغيرها ، وكالصيام المفروض ، أو المندوب على الوجه المعروف ، إذا فُعلت على الوجه الذي نص عليه من غير زيادة ولا نقصان ، كصيام عاشوراء أو يوم عرفة ، والوتر بعد نوافل الليل ، وصلاة الكسوف . فالنص جاء في هذه الأشياء صحيحاً على ما شرطوا فثبتت أحكامها من الفرض والسنة والاستحباب ، فإذا ورد في مثلها أحاديث ترغيب فيها ، أو تحذير من ترك الفرض منها ، وليست بالغة مبلغ الصحة ، ولا هي أيضاً من الضعف بحيث لا يقبلها أحد ، أو كانت موضوعة لا يصح الاستشهاد بها ، فلا بأس بذكرها والتحذير بها والترغيب ، بعد ثبوت أصلها من طريق صحيح[1] .

---

(١) وما قرره الشاطبي هنا من شروط لا بد من توفرها للعمل بالحديث الضعيف ، قد ذكرها الحفاظ من المحدِّثين ، فمما ذكروه مما يؤيد كلام الشاطبي ما اشترطه الحافظ ابن حجر للعمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال ، حيث شرط :

١ ـ أن يكون الضعف غير شديد ، فخرج من انفرد من الكذابين والمتهمين بالكذب ، ومن فحش غلطه ، وقد نقل الحافظ العلائي الاتفاق على ذلك .

٢ ـ أن يندرج تحت أصل معمول به.

وهذان الشرطان هما ما أثبتهما الشاطبي في كلامه ، ولكن ابن حجر أضاف شرطاً ثالثاً وهو:

٣ ـ أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته ، بل يعتقد الاحتياط.

وقد فسر الشيخ طاهر الجزائري هذا الشرط فقال : « ويلزم من الشرط الثالث أنه يلزم بيان ضعف الضعيف الوارد في الفضائل ونحوها كي لا يعتقد ثبوته في نفس الأمر ، مع أنه ربما كان غير ثابت في نفس الأمر » . انظر : توجيه النظر ، ص٢٩٠.

والثاني : ظاهر أنه غير صحيح ، وهو عين البدعة ، لأنه لا يرجع إلاَّ لمجرد الرأي المبني على الهوى ، وهو أبدع البدع وأفحشها ، كالرهبانية المنفية عن الإسلام ، والخصاء لمن خشي العنت ، والتعبد بالقيام في الشمس ، أو بالصمت من غير كلام أحد .

فالترغيب في مثل هذا لا يصح ؛ إذ لا يوجد في الشرع ، ولا أصل له يرغب في مثله ، أو يحذر من مخالفته(١).

والثالث : ربما يتوهم أنه كالأول من جهة أنه إذا ثبت أصل عبادة في الجملة ، فيسهل في التفصيل نقله من طريق غير مشترط الصحة . فمطلق التنفل بالصلاة مشروع ، فإذا جاء ترغيب في صلاة ليلة النصف من شعبان فقد عضده أصل الترغيب في صلاة النافلة . وكذلك إذا ثبت أصل الصيام ، ثبت صيام السابع والعشرين من رجب ، وما أشبه ذلك .

وليس كما توهموا ؛ لأن الأصل إذا ثبت في الجملة لا يلزم إثباته في التفصيل ، فإذا ثبت مطلق الصلاة ، لا يلزم منه إثبات الظهر أو العصر

---

(١) وذلك لأنه تعبُّدٌ بغير مشروع ، وهو منهي عنه ، فضلاً عن الترغيب فيه ، فقد أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس قال : بينما النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم ، فسأل عنه فقالوا : أبو إسرائيل ، نذر أن يقوم ولا يقعد ، ولا يستظل ، ولا يتكلم ، ويصوم ، فقال النبي ﷺ : « مُرْهُ فليتكلم وليستظل وليقعد ، وليتم صومه » . قال الحافظ ابن حجر في تعليقه على هذا الحديث : وفيه أن كل شيء يتأذى به الإنسان ولو مآلاً مما لم يرد بمشروعيته كتاب أو سنة ، كالمشي حافياً والجلوس في الشمس ، ليس هو من طاعة الله . انظر : فتح الباري (١١/٥٨٦ ـ ٥٩٠). ونلاحظ أن النبي ﷺ نهاه أن يتم نذره في غير المشروع ، وأن يفي بنذره فيما هو مشروع .

أو الوتر أو غيرها ، حتى ينص عليها على الخصوص . وكذلك إذا ثبت مطلق الصيام لا يلزم منه إثبات صوم رمضان أو عاشوراء أو شعبان أو غير ذلك ، حتى يثبت بالتفصيل بدليل صحيح ، ثم ينظر بعد ذلك في أحاديث الترغيب والترهيب بالنسبة إلى ذلك العمل الخاص الثابت بالدليل الصحيح .

وليس فيما ذكر في السؤال[1] شيء من ذلك ، إذ لا ملازمة بين ثبوت التنفل الليلي والنهاري في الجملة ، وبين قيام ليلة النصف من شعبان بكذا وكذا ركعة ، يقرأ في كل ركعة منها بسورة كذا على الخصوص كذا وكذا مرة . ومثله صيام اليوم الفلاني من الشهر الفلاني ، حتى تصير تلك العبادة مقصودة على الخصوص ، ليس في شيء من ذلك ما يقتضيه مطلق شرعية التنفل بالصلاة أو الصيام[2].

وهكذا يجيب الشاطبي على من خصَّص عبادة مطلقة بكيفية معينة أو هيئة مخصوصة ، ويلتزم ذلك التزاماً ، حتى يتوهم من يراه عليها أنها عبادة مخصوصة مشروعة ومندوب إليها على التفصيل . . . هذا عن التزام الهيئات والكيفيات المخصوصة التي لم يرد بها دليل ، أما عن التزام زمان بعينه للتلبث بالعبادات فيه دون ورود نص في ذلك فيقول الشاطبي : « إن تفضيل يوم من الأيام أو زمان من الأزمنة بعبادة ما يتضمن حكماً شرعيّاً فيه على الخصوص ، كما ثبت لعاشوراء مثلاً ، أو لعرفة ، أو لشعبان مزية على مطلق التنفل بالصيام ، فإنه ثبت له مزية على الصيام في مطلق الأيام .

---

(١) أي الاعتراض والدعوى السابق ذكرها .

(٢) انظر : الاعتصام (١/٢٢٨ ـ ٢٣٠).

فتلك المزية اقتضت مرتبة في الأحكام أعلى من غيرها بحيث لا تفهم من مطلق مشروعية الصلاة النافلة ، لأن مطلق المشروعية يقتضي أن الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف في الجملة. وصيام يوم عاشوراء يقتضي أنه يكفّر السنة التي قبله ، فهو أمر زائد على مطلق المشروعية ، ومساقه يفيد له مزية في الرتبة ، وذلك راجع إلى الحكم . فإذاً هذا الترغيب الخاص يقتضي مرتبة في نوع من المندوب خاصة ، فلا بد من رجوع إثبات الحكم إلى الأحاديث الصحيحة بناءً على قولهم (إن الأحكام لا تثبت إلاّ من طريق صحيح) ، والبدع المستدل عليها بغير الصحيح لابد فيها من الزيادة على المشروعات كالتقييد بزمان أو عدد أو كيفية ما ، فيلزم أن تكون أحكام تلك الزيادات ثابتة بغير الصحيح ، وهو ناقض لما أسسه العلماء »[1].

خلاصة القول في العمل بالحديث الضعيف عند الشاطبي :

نخلص من كلام الشاطبي أن العمل بالحديث الضعيف عنده إنما يؤخذ به في الترغيب والترهيب بشرط أن يثبت أصله جملةً وتفصيلاً ، وإلا فلا فارق عنده بين أحكام الحلال والحرام وبين فضائل الأعمال في عدم الاحتجاج به ، فيقول في ذلك :

« كل ما رغب فيه إن ثبت حكمه ومرتبته في المشروعات من طريق صحيح ، فالترغيب بغير الصحيح مغتفر . وإن لم يثبت إلاّ من حديث الترغيب ، فاشترط الصحة أبداً ، وإلا خرجت عن طريق القوم المعدودين في أهل الرسوخ .

---

(١) الاعتصام (١/٢٢٩ ـ ٢٣٠).

فقد غلط في هذا المكان جماعة ممن ينسب إلى الفقه ، ويتخصص عن العوام بدعوى رتبة الخواص . وأصل هذا الغلط عدم فهم كلام المحدِّثين في الموضعين »[1].

التعليق على الشاطبي في العمل بالحديث الضعيف :

وبعد أن عرضنا لمنهج الشاطبي في الأخذ بالحديث الضعيف ، يتحتم علينا أن ننوه على أمر قد يغفل عنه الكثيرون في مسألة العمل بالحديث الضعيف ، وهو أنه رغم اتفاق طائفة من المحدثين والحفاظ على عدم العمل بالضعيف في الأحكام ، وأنه إن جاز العمل به - على رأي بعضهم - فإنما يكون ذلك في فضائل الأعمال ، رغم ذلك فإن هذا الاتفاق - عند التحقيق - نظري فقط ، أما من الناحية العملية فإن من أنكر العمل بالحديث الضعيف في الأحكام خرج عن هذا القيد ، واستشهد بأحاديث ضعيفة في الأحكام ، وليس في فضائل الأعمال ، ولذلك كثيراً ما نرى العلماء والحفاظ يضعِّفون الحديث ، ومع ذلك يستنبطون منه الأحكام والدلالات[2] ، وأكبر مثال على ذلك صنيع الإمام الترمذي في سننه ، والدارقطني في سننه ، والبيهقي في السنن الكبرى ، وأكثر ما يرد ذلك في الكتب المعنية بشرح أحاديث الأحكام ، مثل (سبل السلام شرح بلوغ المرام) للصنعاني ، و(نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار) للشوكاني .

---

(١) الاعتصام (١/٢٣١).

(٢) وذلك لإمكان أن يجده غيرهم من طريق آخر ، ولو ضعيفاً ، فينجبر به . وهذا النوع من الضعيف هو ما يسمى بالضعيف المحتمل .

هذه إشارات عاجلة للتنويه على منحى العلماء في ذلك ، حيث يضطرهم العمل إلى الخروج عما أصَّلُوه نظريّاً ، ولا يُعد هذا خرقاً لقاعدتهم ؛ لأن القاعدة في العادة أغلبية ، ومن ثم لا يضرهم هذا الصنيع لأنه في أضيق الحدود وأشد الحاجات ، ويمكن أن يعد ذلك من قبيل القاعدة المعروفة (أن الشاذ يثبت القاعدة ويؤكدها ولا ينفيها) .

ولهذه المسألة مجال آخر غير ما نحن فيه ، نظراً لما لها من تأصيل وتشعبات ومسائل .

ويمكننا أن نقف على ما نوهنا عليه عند الشاطبي ـ موضوع دراستنا ـ فنجد أنه رغم تحذيره الشديد من العمل بالحديث الضعيف واعتباره ذلك خلاف منهج المحققين الراسخين في العلم ، فإننا نجده يقع فيما حذّر منه ، ويعتبر بالحديث الضعيف إذا دل عليه أصل صحيح في الجملة ، ومن ذلك :

١ ـ ما قاله بعد إيراده كثيراً من الأحاديث التي ذمت البدع والمبتدعين ، حيث قال : « وليعلم الموفق أن بعض ما ذكر من الأحاديث يقصر عن رتبة الصحيح ، وإنما أتى بها عملاً بما أصَّله المحدِّثون في أحاديث الترغيب والترهيب ؛ إذ قد ثبت ذم البدع وأهلها بالدليل القاطع القرآني والدليل السني الصحيح ، فما زيد من غيره فلا حرج في الإتيان به ـ إن شاء الله ـ »[(١)] .

٢ ـ وقال بعد أن أورد وصية أبي بكر لعمر حين أراد أن يستخلفه : « وهذا الحديث وإن لم يكن هنالك ولكن معناه صحيح يشهد له الاستقراء

---

(١) الاعتصام (١/٧٧).

لمن تتبع آيات القرآن الكريم »[1].

٣ ـ وهو أظهر دلالة من سابقيه حيث استشهد الشاطبي بالضعيف في الأحكام ، وذلك في معرض تمثيله لوقوع البدع في العاديات والمعاملات ، إذ ضرب لذلك مثلاً ببيع العينة[2] ، وأورد في ذلك ثلاثة أحاديث ، ثم قال : « وهذه الأحاديث الثلاثة ـ وإن كانت أسانيدها ليست هناك ـ مما يعضد

---

(١) الاعتصام (٢/٢٥٨). قد جاء في سياق هذا الأثر قول أبي بكر لعمر : « إن لله عملاً بالليل لا يقبله بالنهار ، وعملاً بالنهار لا يقبله بالليل ، واعلم أنه لا يقبل الله نافلة حتى تؤدى الفريضة » . الاعتصام (٢/٢٥٧). والأثر أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/٤٣٤) وسعيد بن منصور في سننه (٥/١٣٤) والطبري في تفسيره (٢٦/١٨) والخلال في كتاب السنة (١/٢٧٥) وأبو نعيم في الحلية (١/٣٦).

(٢) بيع العينة : هو أن يبيع من رجل سلعة بثمن معلوم إلى أجل مسمى ، ثم يشتريها منه بأقل من الثمن الذي باعها به . فإن اشترى بحضرة طالب العينة سلعة من آخر بثمن معلوم وقبضها ، ثم باعها من طالب العينة بثمن أكبر مما اشتراها إلى أجل مسمى ثم باعها المشتري من البائع الأول بالنقد بأقل من الثمن ، فهذه أيضاً عينة .

وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة ؛ لأن العين هو المال الحاضر من النقد ، والمشتري إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل إليه معجَّلة. انظر: النهاية في غريب الحديث (٣/٣٣٣). وحديث العينة أخرجه أحمد في مسنده (٢/٨٤) ، وأبو داود في سننه (٣/٢٧٤) والطبراني في المعجم الكبير (١٢/٤٣٢) وأبو يعلى في مسنده (١٠/٢٩) والبيهقي في السنن الكبرى (٥/٣١٦) كلهم عن ابن عمر رضي الله عنهما ، قال ابن القيم في حاشيته على أبي داود (٩/٢٤٥):إسناده صحيح . ولتأكد ما قلناه عن حديث العينة ، واستشهاد الشاطبي بحرمة وبدعة هذا البيع ، راجع : نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، للشوكاني (٥/٢٠٦ ـ ٢٠٨).

بعضه بعضاً ، وهو خبر حق في نفسه يشهد له الواقع »[1].

(ج) من أنواع الجهل التي تسبب الابتداع : الجهل بمقصد التشريع ومراده عامة ، والجهل بمقاصد الشريعة أو الجهل بالمقاصد الكلية والقواعد الشرعية خاصة :

وهي القواعد التي تمت قبل وفاة النبي ﷺ ، تلك التي رسخت في أذهان الصحابة حتى إنهم لم يحتاجوا لغير الكتاب والسنة في إيجاد أي حكم لما جدَّ لهم من نوازل وما نزل بهم من وقائع ؛ إذ إن النبي ﷺ قد تركهم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها إلاَّ هالك[2]، وهذا تصديق لقول الله تعالى : ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً** ﴾[3]، فإن المراد بإكمال الدين هنا كلياته وقواعده ، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات إلاَّ وقد بينت غاية البيان .

نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكلاً إلى نظر المجتهد ، فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة ، فلا بد من إعمالها ،

---

(١) الاعتصام (٢/٨٥).

(٢) معنى حديث أخرجه أحمد في مسنده (٤/١٢٦) وابن ماجه في سننه (١/١٦) قال ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحِكَم ص٢٥٩ : إسناده جيد متصل ، ورواته ثقات مشهورون . ورواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة (١/١٩) وقد حسّن المنذري إسناده في الترغيب والترهيب (١/٤٧).

(٣) سورة المائدة ، الآية ٣.

ولا يسع تركها ، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأن ثَمَّ مجالاً للاجتهاد ، ولا يوجد ذلك إلاَّ فيما لا نص فيه . ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل ، فالجزئيات لا نهاية لها ، فلا تنحصر بمرسوم ، وقد نص العلماء على هذا المعنى ، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل . . . ثم إن النظر في كمالها بحسب خصوص الجزئيات يؤدي إلى الإشكال والالتباس[1]؛ لأن من شروط الاستدلال الصحيح استقصاء الأدلة بقدر الوسع ، مع ربط بعضها ببعض من خلال القواعد التي وضعها علماء أصول الفقه من عموم وخصوص ، وإطلاق وتقييد ، ونسخ ، وغير ذلك من وسائل الجمع والترجيح .

ولقد عدّ الشاطبي كمال الفقه في مراعاة المجتهد للكليات والجزئيات معاً ، وبيَّن أن الإخلال بأحدهما يؤدي إلى الخروج عن مقاصد الشارع ، بل ويكر عليها بالبطلان ، يقول الشاطبي: «فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف[2]، فإن فيها جملة الفقه ، ومِنْ عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ ، وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تَتَبُّعَ نصوصه مطلَقة ومقيدة أمر واجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة »[3].

(١) الاعتصام (٢/٣٠٥ ـ ٣٠٦).

(٢) وهي مراعاة العمل بالكلي والجزئي معاً .

(٣) الموافقات (٣/١٥).

ويؤكد الشاطبي هذا المعنى في موضع آخر فيقرر : أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، وبالعكس ، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق ، وإليه ينتهي طَلَقُهم في مرامي الاجتهاد[1].

وبعد أن دلل الشاطبي على اتساق الأحكام الشرعية وتعاضد القواعد الكلية بيّن أنه حتى يتحاشى الناظر في الشريعة الوقوع في هذا السبب من أسباب الابتداع لابد له من أمرين :

« **أحدهما** : أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان ، ويعتبرها اعتباراً كليّاً في العبادات والعادات ، ولا يخرج عنها البتة ؛ لأن الخروج عنها تيه وضلال ورمْيٌ في عماية . . . فالزائد والمنقص في جهتها هو المبتدع بإطلاق والمنحرف عن الجادة إلى بُنَيَّات الطرق »[2].

والثاني : أن يوقن أنه لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوية ، ولا بين أحدهما مع الآخر ، بل الجميع جار على مهيع واحد ، ومنتظم إلى معنى واحد ، فإذا أداه بادي الرأي إلى ظاهر اختلاف فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الاختلاف ؛ لأن الله قد شهد له أن لا اختلاف فيه . فليقف وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع ، أو المسلِّم من غير اعتراض ، فإن كان الموضع مما يتعلق به حكم عملي فليلتمس المخرج حتى يقف على الحق اليقين ، أو ليبق باحثاً إلى الموت ولا عليه من ذلك ، فإذا اتضح له

---

(١) انظر : الموافقات (١٣/٣).

(٢) الاعتصام (٣١٠/٢).

المغزى وتبينت له الواضحة فلابد له من أن يجعلها حاكمة في كل ما يعرض له من النظر فيها ، ويضعها نصب عينيه في كل مطلب ديني[(١)] .

ولما أغفل المبتدعون الأمر الأول وقعوا في بدعة الاستدراك على الشرع ، ويندرج تحت هذا الصنف كل من كان يكذب على النبي ﷺ ويفتئت على الشريعة ، حتى إنه إذا حُذِّر من مغبة الكذب وسوء منقلب صاحبه ، لبَّس عليه الشيطان حتى يجري على لسانه : لم أكذب عليه وإنما كذبت له .

وأما إغفال الأمر الثاني وما ينتج عنه من إشكال ولبس فإن الشاطبي قد ضرب له عشرة أمثلة توضح كيف يُؤْتَى المبتدع من هذه الوجهة ، ولْنَسق منها مثالين :

أحدهما : « قول من قال : إن قوله تعالى : ﴿ **وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ** ﴾[(٢)] يتناقض مع قوله تعالى : ﴿ **فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَسَاءَلُونَ** ﴾ [(٣)].

وقد ردّ ابن عباس على هذا الاعتراض بأن الآية الثانية في النفخة الأولى ، فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون ، ثم في النفخة الأخرى أقبل بعضهم على بعض يتساءلون. واستدل ابن عباس على النفختين بقوله تعالى : ﴿ **وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَنْ**

---

(١) انظر : الاعتصام (٢/٣١٠).

(٢) سورة الصافات ، الآية ٢٧.

(٣) سورة المؤمنون ، الآية ١٠١. وانظر : الاعتصام (٢/٣١٢).

شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴾[1].

الثاني : « قول من قال - فيما جاء في الحديث - أن رجلاً قال : يا رسول الله ! نشدتك الله إلاَّ ما قضيت بيننا بكتاب الله . فقال خصمه وكان أفقه منه : صدق ، اقض بيننا بكتاب الله ، وائذن لي في أن أتكلم . ثم أتى بالحديث . فقال رسول الله ﷺ : « والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله ، أما الوليدة والغنم فَردٌّ عليك ، وعلى ابنك هذا جلد مائة وتغريب عام ، وعلى امرأة هذا الرجم » إلى آخر الحديث[2] - هو مخالف لكتاب الله ، لأنه قال : « لأقضين بينكما بكتاب الله » حسبما سأله السائل ، ثم قضى بالرجم والتغريب ، وليس لهما ذكر في كتاب الله .

الجواب : إن الذي أوجب الإشكال في المسألة اللفظ المشترك في «كتاب الله » ، فكما يطلق على القرآن يطلق على ما كتب الله تعالى عنده مما هو حكمه وفرضه على العباد ، كان مسطوراً في القرآن أوْ لا ، كما قال تعالى : ﴿ **كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ** ﴾[3] أي : حكم الله وفَرْضُهُ ، وكل ما جاء في القرآن من قوله : ﴿ **كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ** ﴾ فمعناه : فَرَضَهَ وحكم به ، ولا يلزم أن يوجد هذا الحكم في القرآن »[4].

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٦٨. وانظر : الاعتصام (٣١٢/٢ - ٣١٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه. انظر: فتح الباري (٣٠١/٥ ، ١٨٥/١٣) ، ومسلم في صحيحه (١٣٢٤/٣) كلاهما عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني - رضي الله عنهما - .

(٣) سورة النساء ، الآية ٢٤.

(٤) الاعتصام (٣١٥/٢).

ويندرج تحت الجهل بالمقاصد اتباع المتشابهات :

فإن من عادة المبتدعين أن ينحرفوا عن الأصول الواضحة إلى المتشابهات التي للعقول فيها مواقف ، فيطلبوا الأخذ بها تأويلاً ، والأصل في بيان سبب ابتداعهم هذا هو قول الله تعالى : ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾[1].

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ٧. وقد لخص الإمام الرازي الأمور التي تندرج تحت المحكم ، وتلك المنطوية تحت المتشابه ، وحقّق ذلك في تقسيم جيد ، فقال عند تفسير هذه الآية :

« اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى ، فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى ، وإما أن لا يكون . فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص ، وأما إن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا على الآخر ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يكون احتماله لهما على السواء ، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً ، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً . فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون : نصاً ، أو ظاهراً ، أو مؤوّلاً ، أو مشتركاً ، أو مجملاً .

أما النص والظاهر : فيشتركان في حصول الترجيح ، إلاَّ أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم . وأما المجمل والمؤول : فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة ، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح . والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح ، لا بحسب الدليل المنفرد . =

والشاطبي في تفسيره لهذه الآية يميل إلى قول من رأى وجوب الوقوف على لفظ الجلالة ، واستئناف الجملة بعدها ، باعتبار أن الواو فيها من باب عطف الجمل وليس المفردات ، أو أن الواو للحال ، وعليه فإن معنى الآية أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل هذه المتشابهات ، وأن ذم المتشابهات عام يتناول الجاهل والعالم على السواء[(١)].

ويؤيد هذا الاتجاه ما أخرجه الحاكم عن طاوس بن كيسان قال : سمعت ابن عباس يقرأ ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللَّهُ** ﴾ ويقول ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ** ﴾[(٢)].

وعلى ذلك فهناك أمور لا يعلمها إلاَّ الله عز وجل ، مثل صفاته تعالى ، لقوله عز وجل : ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾[(٣)]. وكذلك الأمور الخمسة المذكورة في آخر سورة

= فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ؛ لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً ، وقد بيَّنا أن ذلك يسمى متشابهاً ، إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للإثبات في الذهن ، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم ، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم ، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه » . انظر : التفسير الكبير (٤/٨٤ ، ٨٥).

(١) الموافقات (٣/٩٩) ، وانظر : التفسير الكبير (٤/٩٥).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣/١٨٢) والحاكم في المستدرك (٢/٣١٧) ، وقال : صحيح على شرط الشيخين ، وأقره الذهبي .

(٣) سورة الشورى ، الآية ١١.

لقمان : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ** ﴾[1]. ويدخل في نطاق هذه الأشياء الأمور المغيبة عنا كعدد الملائكة ووظائفهم على وجه التفصيل ، والحروف المقطعة في أوائل السور على الراجح[2].

فمن يَخُضْ في مثل هذه الأمور فهو مبتدع مذموم ، متكلِّف بما لم يكلفه الله تعالى به ، وفي مثله جاء الذم في الآيات والأحاديث ، ومن ذلك ما رواه البخاري عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت : تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿ **هو الذي أنزل عليك الكتاب** ﴾ إلى قوله : ﴿ **أولو الألباب** ﴾ قالت : قال رسول الله ﷺ : « فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم »[3].

وقد قسم الشاطبي المتشابه عند التحقيق إلى قسمين :

« **أحدهما** : حقيقي ، وهو المراد بقوله تعالى : ﴿ **مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ ، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ، ولا نُصب لنا دليل على المراد منه ، فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له معناه ،

---

(١) سورة لقمان ، الآية ٣٤.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ، للسيوطي (٢/٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر: فتح الباري (٨/٢٠٩).

ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه . . . ولا يكون إلاَّ فيما لا يتعلق بـه تكليف سوى مجرد الإيمان به .

ثانيهما : إضافي ، وهو ليس بداخل في صريح الآية[1] ، وإن كـان في المعنى داخلاً فيه ؛ لأنه لم يصر متشابهـاً من حيث وُضع في الشريعة ، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمـر ، ولكـن النـاظر قصـر في الاجتـهاد ، أو زاغ عن طريق التبيان اتباعـاً للـهوى ، فـلا يصـح أن ينسـب الاشتباه إلى الأدلة ، وإنما يُنسب إلى الناظرين بالتقصير أو الجهل بمواقع الأدلة »[2] .

وقـد علـم العلمـاء أن كـل دليـل فيـه اشتبـاه وإشكـال ليـس بدليـل في الحقيقة ، حتى يتبين معناه ويظهر المراد منه ، ويشترط في ذلك أن لا يعارضه أصل قطعي ، فإذا لم يظهر معناه لإجمال أو اشـتراك أو عارضـه قطعـي فليـس بدليل ؛ لأن حقيقة الدليـل أن يكـون ظـاهراً في نفسـه ، ودالاًّ على غـيره ،

---

(١) أي آية سورة آل عمران السابق ذكرها.

(٢) الموافقات (٣/٩١ - ٩٣).

وهذا القسم الثاني هو ما أشـار إليه النبي ﷺ في الحديث حيث قـال : « إن الحلال بيِّن والحرام بيِّن ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبـهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حـول الحمى يوشك أن يرتع فيه ، ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه . . . الحديث » أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (١/١٢٦) ، ومسلم في صحيحه ، واللفظ له (٣/١٢١٩). والمتشابه في هذا الحديث يعرفه المجتهدون والمحققون من العلماء دون غيرهم ، بدليل قوله تعالى : ﴿ **ولـو ردوه إلى الرسـول وإلى أولي الأمر منـهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم** ﴾ (النساء : ٨٣).

وإلا احتيج إلى دليل ، فإن دل الدليل على عدم صحته فأحرى أن لا يكون دليلاً[1].

ولذلك فقد بيَّن الشاطبي أن من يحاول فهم المحكم[2] من خلال المتشابه فقد خالف الصواب ؛ لأن العكس هو الصحيح ، وكذلك من يحاول فهم الكليات في دائرة بعض الجزيات ، تاركاً استقراء جميع الجزئيات أو أغلبها ، فيقع من حيث لا يدري في حيز الشبهات ، وينطوي تحت الذم الوارد في متبعها ، يقول الشاطبي : ولا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية ؛ لأن الفروع الجزئية إن لم تقتض عملاً فهي في محل التوقف ، وإن اقتضت عملاً فالرجوع إلى الأصول هو الصراط المستقيم[3]. ويتناول

---

(١) انظر : الاعتصام (١/٢٣٩).

(٢) المحكم عند الشاطبي هو : البيِّن الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . انظر : الموافقات (٣/٨٥).

(٣) يبرر الشاطبي هذا المعنى في موافقاته فيقول : « التشابه لا يقع في القواعد الكلية ، وإنما يقع في الفروع الجزئية » ثم بيَّن ما هو المراد بالقواعد الكلية ليخرج عن الاعتراض بشبه المعتزلة وغيرهم من المتكلمين في الصفات ومع ذلك لم يكفَّروا ، فقال : « المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية ، وعند ذلك لا نُسلِّم أن التشابه وقع فيها البتة ، وإنما في فروعها. فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التي جاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي ، كما أن فواتح السور وتشابهها واقع (كذلك) في بعض فروع من علوم القرآن . . . فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام » . الموافقات (٣/٩٦ ـ ٩٧).

الجزئيات حتى إلى الكليات ، فمن عكس الأمر حاول شططاً ودخل في حكم الذم ؛ لأن متبع الشبهات مذموم ، فكيف يعتد بالمتشابهات دليلاً ؟ أو يُبْنَى عليها حكم من الأحكام ؟ وإذا لم تكن دليلاً في نفس الأمر فجعلها بدعة محدثة هو الحق »[1].

وضرب الشاطبي مثالاً للمتشابه بالذين يثبتون الجوارح للرب ـ المنزَّه عن النقائص ـ من العين واليد والرجل والوجه ـ المحسوسات ، والجهة وغير ذلك من الثابت للمحدثات[2] ، وإنما أُتي المبتدعون هنا من تعلُّقهم بالمتشابهات ؛ إذ إنهم قاسوا الباري على البرية ، ولم يعقلوا ما وراء ذلك ، فتركوا معاني الخطاب ، وقاعدة العقول .

أما تركهم للقاعدة ، فلم ينظروا في قوله تعالى : ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ وهذه الآية نقلية عقلية ؛ لأن المشابه للمخلوق في وجه ما مخلوق مثله ؛ إذ ما وجب للشيء وجب لمثله ، فكما تكون الآية دليلاً على نفي الشبه تكون دليلاً لهؤلاء ؛ لأنهم عاملوه في التنزيه معاملة المخلوق ، حيث توهموا أن اتصاف ذاته بالصفات يقتضي التركيب .

وأما تركهم لمعاني الخطاب ، فإن العرب لا تفهم من قوله : (السميع البصير) و(السميع العليم) أو (القدير) وما أشبه ذلك ـ إلاَّ من له سمع وبصر وعلم وقدرة اتصف بها ، فإخراجها عن حقائق معانيها التي نزل القرآن بها

---

(١) الاعتصام (١/٢٣٩ ـ ٢٤٠).

(٢) انظر : المصدر السابق (١/٢٤٠).

خروج عن أم الكتاب إلى اتباع ما تشابه منه من غير حاجة[1].

وقد أرجع الشاطبي خطأ هؤلاء المتبعين للمتشابه إلى جهلهم بمقاصد الشرع ، وعدم فهمهم للمتشابه - وهو قليل - من خلال المحكم - وهو كثير - مما أدى بهم إلى الوقوع في براثن تلك البدع التي ساعدت - إلى حد كبير - على شق عصا المسلمين ، وتفشِّي الفرقة بينهم حتى عصرنا الحاضر ، الذي انقسم المسلمون فيه على أنفسهم بسبب اتباعهم المتشابه بل وإصرارهم عليه دون غيره ، وكذا محاربة من يصرح بغير قولهم ، يقول الشاطبي : « ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد ، وهو الجهل بمقاصد الشرع ، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض ، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها ، وعامّها المرتب على خاصّها ، ومطلقها المحمول على مقيدها ، ومجملها المفسر ببيِّنها ، إلى ما سوى ذلك من مناحيها ، فإذا

---

(١) انظر : الاعتصام (١/٢٤١). وللوقوف على مذهب الشاطبي في الصفات - باعتبارها من المتشابه - لا بد من الرجوع إلى مبحث المحكم والمتشابه في كتابه الموافقات حيث يقول : « وأما مسائل الخلاف وإن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهو نادر ، كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ، كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك. وحين سلك الأولون فيه مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ؛ لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق بمعناها » . الموافقات (٣/٩٤).

حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت . . . فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا ، كأعضاء الإنسان إذا صُوِّرت صورة مثمرة .

وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان ، عفواً وأخذاً أَوَلِيّاً ، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي ، فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقيّاً ، فمتبعه متبع متشابه ، ولا يتبعه إلاَّ من في قلبه زيغ كما شهد الله به ﴿ **وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً** ﴾[1].

السبب الثاني من أسباب نشأة الابتداع : اتباع الهوى :

لقد وُضعت الشريعة لإخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد الله اضطراراً ، وفي سبيل تحقيق ذلك أُرسل الرسل وأُنزلت الكتب ، حتى لا يكون مرجع كل إنسان رأيه وهواه ، فتتشعب الموازين والأحكام بتشعب تلك الأهواء ، وتدب الفرقة والاختلاف بين صفوف بني الإنسان ، فيتناحروا على أتفه الأسباب .

ولذلك لم يرد ذكر الهوى في القرآن إلاَّ في معرض الذم له ولمتبعيه ، حتى قال ابن عباس : « ما ذكر الله الهوى في كتابه إلاَّ ذمه »[2]. ومن الآيات التي تصدِّق ذلك قوله تعالى : ﴿ **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً**

---

(١) الاعتصام (١/٢٤٤ ، ٢٤٥) ، والآية من سورة النساء ، آية ١٢٢.

(٢) الموافقات (٢/١٧٠).

فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ﴾[1]، وقوله : ﴿ **يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** ﴾[2]، وقال تعالى : ﴿ **فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَءاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى** ﴾[3]، وقال في قسيمه : ﴿ **وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى** ﴾[4]، وقال : ﴿ **وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ** ﴾[5]. وذم قومًا اتخذوا الهوى ديناً فقال : ﴿ **أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ** ﴾[6] ثم بيَّن أن الأمر دائر بين شيئين لا ثالث لهما : إما الوحي وهو الشريعة ، وإما الهوى ، فقال : ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى** ﴾[7]، ولذا فهما متضادان ، فمن توجه إلى أحدهما تخلى عن الآخر في الجملة ، لقوله تعالى : ﴿ **فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ** ﴾[8]، وقوله : ﴿ **أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ**

---

(١) سورة الجاثية ، الآية ٢٣.

(٢) سورة ص ، الآية ٢٦.

(٣) سورة النازعات ، الآيات ٣٧ ـ ٣٩.

(٤) سورة النازعات ، الآيتان ٤٠ ـ ٤١.

(٥) سورة المؤمنون ، الآية ٧١.

(٦) سورة محمد ﷺ ، الآية ١٦.

(٧) سورة النجم ، الآيتان ٣ ، ٤.

(٨) سورة القصص ، الآية ٥٠.

كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴾[١].

ولا يعني مخالفة وضع الشريعة للأهواء أنها مباينة لمصالح العباد ، لأن تلك المصالح « عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذي حدَّه ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم »[٢]. فلا تناول لهذه المصالح إلاَّ بما رسمه الشرع ، ومن ثم فلا توجد مصلحة حقيقية لم يعتبرها الشرع في أصله ، وذلك لا يكون إلاَّ لمن اتخذ الشرع كابحًا لجماح أهوائه ، ورادًّا لنزغات نفسه وشهواته . وبقيد الشرعية هذه يُرَدُّ كل مقصود مخالف لها لأنه متوهم ، ومن ثم فلا عبرة بالفكر غير المقيد بالشرع أو بالمقصد الشرعي ، لخلوه من المصالح الحقيقية ، ولاشتماله على المفاسد والأضرار ولو بالمآل « ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً »[٣]، وبهذا الاعتبار صرّح الشاطبي بأن « الفرق الضالة المذكورة في الحديث[٤] أصل ابتداعها اتباع أهوائها ، دون توخي مقاصد الشرع »[٥].

مظاهر اتباع الهوى :

حصر الشاطبي مظاهر هذا السبب في وجهين :

---

(١) سورة محمد ، الآية ١٤.

(٢) الموافقات (١٧٢/٢).

(٣) المصدر السابق (١٧٦/٢).

(٤) هو حديث افتراق الأمم السابقة ، وكذلك هذه الأمة ، وقد مَرَّ تخريجه.

(٥) الموافقات (١٧٦/٢).

أحدهما : تحريف الأدلة عن مواضعها :

وذلك « بأن يرد الدليل على مناط فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهمًا أن المناطين واحد »[1]، والمبتدع لا يلجأ إلى هذا المنحى صراحةً إلاَّ مع اشتباه يعرض له ، أو جهل يصده عن الحق ، مع هوى يعميه عن أخذ الدليل مأخذه[2].

وقد دار كلام الشاطبي في هذا الوجه على مسألة أصولية قل من تعرض لها من هذه الناحية التي نحن بصددها ، وهي مسألة العمل بالمطلق وإيقاعه في الوجود الخارجي ، فقد رأى الشاطبي أن من الأسباب المباشرة التي ساعدت على إحداث البدع ـ ما يلتزمه البعض من تقييد المطلق بمقيدات ليس لها دليل على الخصوص ؛ إذ المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل ، فإنَّا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لا يكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق ، فالمأمور بالعتق مثلاً أُمر بالإعتاق مطلقاً من غير تقييد مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى ، ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتبًا دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك . فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام إلى دليل ، وإلا كان التزامه غير

---

(١) الاعتصام (٢٤٩/١).

(٢) انظر : المصدر السابق .

مشروع ، وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البئر دون ماء الساقية ، أو غير ذلك من الالتزامات ، التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، وإلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة لأن يكر على المتبوع بالإبطال[1].

والشاطبي في توجُّهه هذا ينطلق من القاعدة القائلة « الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد »[2].

والمطلق عنده فرد من أفراد النكرة ، وذلك الفرد هو النكرة المحضة ، التي لم تُقَيَّد بواحدة ولا بغيرها ، بل هي تلك التي تتحقق في الخارج بأحد أفرادها المنطبق عليه اللفظ ، فإن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني ، بل معناه التكليف بفرد من الأفراد الموجودة في الخارج ، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ ، لو أُطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب . فإذا قال : أعتق رقبة . فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة إلاَّ على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس . هذا هو الذي تعرفه العرب[3].

---

(١) انظر : الموافقات (٢١٢/٣).

(٢) المصدر السابق (١٢٦/٣).

(٣) انظر : المصدر السابق (١٢٩/٣).

ويشرح الشاطبي في موطن آخر كيفية تحقق المطلق ـ من حيث إطلاقه ـ في الوجود الخارجي فيقول : « الأمر إذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يَرِدْ عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع أن المشروع عمل مطلق ، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، فالمخصِّص له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق فافتقر إلى دليل على ذلك التقييد ، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع »(١).

ومن الأمثلة التي أوردها الشاطبي في هذا المقام :

١ ـ إذا ندب الشرع مثلاً إلى ذكر الله ، فالتزم قوم الاجتماع عليه على لسان واحد وبصوت واحد ، أو في وقت معلوم مخصوص عن سائر الأوقات ـ لم يكن في ندب الشرع ما يدل على هذا التخصيص الملتزم ، بل فيه ما يدل على خلافه ؛ لأن التزام الأمور غير اللازمة شرعاً شأنها أن تفهم التشريع »(٢).

٢ ـ ولذلك عندما سُئل الإمام مالك « عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء كرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبِّرون . قال : ينصرف ، ولو أقام في منزله كان خيراً له . قال ابن رشد : كره هذا ، وإن كان الدعاء حسناً ، وأفضله يوم عرفة ؛ لأن

---

(١) الموافقات (٣/٢١٢ ، ٢١٣).

(٢) الاعتصام (١/٢٤٩).

الاجتماع لذلك بدعة . . . وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة ، والزيادة على التسمية المعلومة[1] ، والقراءة في الطواف دائماً ، والصلاة على النبي ﷺ عند التعجب ، وأشباه ذلك مما هو كثير في الناس ، يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيَّد بتقييدات تُلتزم من غير دليل دل على ذلك ، وعليه أكثر البدع المحدثات »[2].

٣ ـ ومن ذلك تخصيص الأيام الفاضلة بأنواع من العبادات التي لم تشرع لها تخصيصاً ، كتخصيص اليوم الفلاني بكذا وكذا من الركعات ، أو بصدقة كذا وكذا ، أو الليلة الفلانية بقيام كذا وكذا ركعة . . . أو ما أشبه ذلك ، فإن ذلك التخصيص والعمل به إذا لم يكن بحكم الوفاق أو بقصد يقصد مثله أهل العقل والفراغ والنشاط ، كان تشريعاً زائداً[3].

وقد ردّ الشاطبي على ما يمكن الاعتراض به على أصله هذا ، فقال عقب المثال السابق : « ولا حجة له في أن يقول: إن هذا الزمان ثبت فضله على غيره فَيَحْسُن فيه إيقاع العبادات . لأنا نقول : هذا الحسن هل ثبت له أصل أم لا ؟ فإن ثبت فمسألتنا ، كما ثبت الفضل في قيام ليالي رمضان ، وصيام

(١) أي عند الذبح .

(٢) الموافقات (٣/٢١٣ ـ ٢١٥).

(٣) انظر : الاعتصام (٢/١٢).

ثلاثة أيام من كل شهر ، وصيام الاثنين والخميس ، فإن لم يثبت فما مستندك فيه ، والعقل لا يحسِّن ولا يُقبِّح ، ولا شرع يُستند إليه ؟ فلم يبق إلاَّ أنه ابتداع في التخصيص ، كإحداث الخطب وتحرِّي ختم القرآن في بعض ليالي رمضان »[1].

وَعدَّ الشاطبي فاعلَ هذه الأمور المطلقة أنه عاملٌ برأيه في التعبد لله[2]، فضلاً عن أنه مخالف لأصل مشروعيتها من ناحيتين :

الأولى : أن الإطلاق كالتوسعة على المكلفين في إيقاعه حسب الاتفاق ومع ما يتهيأ لكل مكلَّف من أحوال ومقتضيات ، بينما التزام تقييدها بوجه واحد يُعَدُّ تخصيصاً بلا مخصِّص ، ومن ثَمَّ تنتفي الحكمة من مشروعية الإطلاق .

ويؤكد الشاطبي أن مبدأ التوسعة في المطلق هو منحى العلماء « وإن تفاوتوا فهم محافظون جميعاً على الاتباع لنصوصها ومنقولاتها ، بخلاف غيرها فبحسبها لا مطلقاً ، فإن الإنسان قد أُمر بذلك في الجملة ـ مثلاً ـ فالمخصِّص كالمخالف لمفهوم التوسعة »[3].

وإذا لم يدرك معنى التوسعات في المطلق « فلا بد [له] من الرجوع إلى أصل الوقف مع المنقول ، لأنا إن خرجنا عنه شككنا في كون العبادة على

---

(١) الاعتصام (٢/١٢ ـ ١٣).

(٢) المصدر السابق (٢/١٥).

(٣) المصدر السابق (١/٢٥١).

ذلك الوجه مشروعة . . . فيتعين الرجوع إلى المنقول وقوفاً معه من غير زيادة ولا نقصان »[1].

الثانية : وهي ناتجة عن الأولى : وهي أن تقييد المطلق بوجه دون وجه أو وصف دون وصف يوهم وجوب هذا القيد ، خاصةً إذا كان فاعل هذا القيد ممن يُقْتَدى به ، ولذلك اشترط الشاطبي في وقوع المطلق ألا « يوهم التخصيص زماناً دون غيره ، أو مكانًا دون غيره ، أو كيفية دون غيرها ، أو يوهم انتقال الحكم من الاستحباب ـ مثلاً ـ إلى السنة أو الفرض ، لأنه قد يكون الدوام عليه على كيفية ما ، في مجامع الناس أو مساجد الجماعات أو نحو ذلك ـ موهماً لكونه سنة أو فرضاً ؛ بل هو كذلك »[2].

ومما يجب ملاحظته أن تقييد المطلق بوجه واحد ، والذي يَعُدُّ الشاطبي فاعلَه مبتدعاً ، إنما هو التقييد الذي يلتزمه صاحبه ويتحريه دون غيره من الوجوه ، فالابتداع في الالتزام ، أما أصل إيقاع المطلق بوجه من الوجوه المتاحة فللمكلف الاختيار في ذلك ، ولذلك يقول الشاطبي : « والحاصل أن الأمر به (أي المطلق) أمر بواحد مما في الخارج ، وللمكلَّف اختياره في الأفراد الخارجية »[3].

والذي يرجِّح العمل بالمطلق حسبما اتفق ، دون تحرٍّ لإيقاعه على وجه

---

(١) الاعتصام (٢٥١/١) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) الموافقات (١٢٩/٣).

محدَّد ، هو تعضُّده بالدليل الوارد جملة من جهتين : « من جهة معناه ، ومن جهة عمل السلف الصالح به ، فإن أتى المكلف في ذلك الأمر بكيفية مخصوصة ، أو زمان مخصوص ، أو مكان مخصوص ، أو مقارناً لعبادة مخصوصة ، والتزم ذلك بحيث صار متخيلاً أن الكيفية ، أو الزمان ، أو المكان مقصود شرعاً من غير أن يدل الدليل عليه ، كان الدليل بمعزل عن ذلك المعنى المستدل عليه »[1]. هذا من جهة المخالفة من حيث معنى الدليل المطلق . فبتقييده للمطلق على الوجه المذكور يكون قد خالف إطلاق الدليل .

وأما من جهة مخالفته للسلف الصالح ، فلأنهم كانوا « أعرف منه بالشريعة »[2]، ومع ذلك لم يلتزموا فيها وجهاً واحداً « بل كان رسول الله ﷺ يترك العمل وهو يحب أن يعمل به خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم »[3].

تعليق على الشاطبي في هذه المسألة :

ونحن لنا وقفة مع الشاطبي في مسألة تقييد المطلق من عدة وجوه :

أولها : أن المطلق بوضعه أمر كلي لا يكون إلاَّ في الذهن ، وعند إيقاعه في الخارج لا بد أن يُشَخَّص ويتقيد بوجه ما أو بصورة ما ، وهو من حيث إطلاقه فيه توسعة على المكلف فله اختيار الصورة أو الهيئة التي يوقعه عليها

---

(١) الاعتصام (٢/٢٤٩).

(٢) السابق (٢/٢٥٠).

(٣) المصدر السابق .

ما دام أنه قد ورد مطلقاً ، فأشبه من هذه الناحية الواجب المخير من حيث التخيير[1] ، والواجب المخير لا يعاب على فاعله التزامه بأحد أفراده طالما أنه يعتقد صحة الأفراد الأخرى ، ولا يعيب فاعلها .

ولذا فليس على من حدّد المطلق حرج لعدم المانع ، بخلاف من يطلق ما يقيده الشارع ؛ لأن قيده كالشرط ، والذي قيد نفسه فيما أطلق الشارع إنما أتى باباً من أبواب الخير ، ودافعاً يساعده في المداومة على هذا الخير ، وهي من الأمور التي حث عليها الشرع ؛ إذ قد ورد عنه ﷺ أنه قال : « أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قَلَّ »[2] ، ووصفته السيدة عائشة ـ رضي الله عنها بأن « عمله كان ديمة »[3] .

ثانيها : وهو متمم لسابقه : أن قوله « المخصِّص كالمخالف لمفهوم التوسعة » لا دليل عليه ، خاصةً وأن فاعل المطلق بوجه من الوجوه لا يعتقد عدم صحة بقية الوجوه ، وإنما التزم من الوجوه ما يتفق مع حاله ، ودليل الإطلاق يسع ذلك .

---

(١) الفارق بين الواجب المخير والمطلق هو: أن الواجب في الأول هو الأحد المبهم الصادق بكل جزئي على البدل ، بينما الواجب في المطلق هو كل من الجزئيات لكن يكتفى بواحد منها . انظر : حاشية الشيخ حسن العطار على شرح جمع الجوامع (٢/٨٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (١/١٠١) ، ومسلم في صحيحه واللفظ له (١/٥٤١) ، كلاهما عن عائشة .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، انظر : فتح الباري (٤/٢٣٥) ، ومسلم في صحيحه (١/٥٤١).

وقد خصَّص بعض الصحابة المطلق ببعض الأزمنة والأحوال ، ولم ينههم النبي ﷺ عن ذلك ؛ بل مدحهم على ذلك وبشرهم بالثواب والأجر الكبير ، فمن ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه[1] عن عائشة رضي الله عنها : أن النبي ﷺ بعث رجلاً على سرية ، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾ ، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال : « سلوه لأي شيء يصنع ذلك ؟ » فسألوه فقال : لأنها صفة الرحمن ، وأنا أحب أن أقرأ بها ، فقال النبي ﷺ : « أخبروه أن الله يحبه » . وفي رواية للترمذي[2] عن أنس قال له النبي ﷺ : « إن حبها أدخلك الجنة » .

ثالثها : خشية الشاطبي من اعتقاد العوام لفرضية كيفية أو هيئة مستحبة أو مندوبة إذا التزمها صاحبها لا ترد في مسألتنا هذه ، فقد جعل الشاطبي عدم الالتزام بوجه معين في إيقاع المطلق من باب سد الذرائع الواجب سَدُّها ، وننازعه في هذا ؛ لأن سد الذرائع ـ كما قال القرافي ـ على ثلاثة أقسام :

١ ـ ما أجمع الناس على سدِّها ، كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى ردّاً على سبِّه ، قال تعالى : ﴿ **وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ**

---

(١) انظر : فتح الباري (٣٤٧/١٣).

(٢) انظر : سنن الترمذي (١٦٩/٥) ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن غريب صحيح . وأخرجها أيضاً ابن خزيمة في صحيحه (٢٦٩/١) وابن حبان في صحيحه (٧٢/٣) والحاكم في المستدرك (٣٦٧/١) وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. وأقره الذهبي .

مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[1]، ومثلها حفر الآبار في طريق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن .

٢ ـ ما أجمعوا على عدم سدِّها ، كالمنع من زراعة العنب خشية أن يتخذ خمراً ، أو المنع من التجاور في البيوت خشية الزنا ، فلم يمنع شيء من ذلك ولو كان وسيلة للمحرم .

٣ ـ ما اختلفوا فيها ، كالنظر إلى المرأة الأجنبية بغير شهوة ، وكبيوع الآجال ، ونحو ذلك مما ثبت مشروعيته[2].

والظاهر أن مسألتنا ليست من القسم الأول ، لانتفاء العلم بتحقق الضرر الناتج عنها ، بل إن هذه المسألة يمكن إدراجها في القسم الثاني ، لأن خشية الضرر منها إنما هو خاص بطائفة قليلة لشبهة الجهل في مقابل انتفاع العامة أو الأكثرية بمصلحتها ، قياسًا على عدم منع زراعة العنب خشية أن يتخذ خمراً .

ولو تنزلنا فسلَّمنا أنها لا تدخل في القسم الثاني ، فلا مجال لإدراجها إلاَّ في القسم الثالث ، الذي هو موضع نزاع يختلف باختلاف أنظار المجتهدين ، طبقاً لتحقق رجحان وقوع ضررها من عدمه .

وبهذا يتقرر أنه ليست كل ذريعة إلى منهي عنه ينهى عنها .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية ١٠٨.

(٢) انظر : الفروق ، للقرافي (٣/٢٦٦). وقد آثرنا ذكر القرافي دون غيره في سد الذرائع ، لأنه مالكي المذهب مثل الشاطبي .

رابعاً : أن الشاطبي نفسه قد قرر في موافقاته ما قاله العلماء من أن الأصل في العبادات عدم الإقدام إلاَّ بدليل خاص ، بخلاف العاديات فإن الأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه .

وبعبارة أخرى : يشترط في العبادات موافقة الدليل ، وفي العاديات عدم مخالفة الدليل . قال الشاطبي في ذلك : « إن الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع ، ولا يشترط ظهور الموافقة »[1] ، وقال عند كلامه عن ملاءمة الشرط لمشروطه أو منافاته له : « فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني ، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلاَّ بإذن ؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات ، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط .

وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد ، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه »[2].

فإذا طبقنا هذه القاعدة على مسألتنا ، خاصةً في العبادات ، نجد أن الذي يقيد المطلق أو يلتزم فيه بقيد معين موافق لدليل الإطلاق ، غير معارض بدليل آخر ، وإلا يصبح الإطلاق لا معنى له ، ويصير مقيداً وليس مطلقاً .

ولعل الذيُ دعا الشاطبي إلى القول بهذه المسألة هو وجود كثير من

---

(١) الموافقات (١/٢٥٧).

(٢) الموافقات (١/٢٨٤ ـ ٢٨٥).

الصوفية في عصره ، ممن يقيدون المطلقات بتقييدات يلتزمونها ، ويرون المشروعية والمصلحة فيها وحدها ، فمثلاً يلتزمون بعدد معين من الذكر الوارد على هيئة الإطلاق ، ويعتقدون النفع في هذا العدد دون غيره . . . ولكن هذا ليس مبرراً لأن يمنع الشاطبي الالتزام بمقيد معين للمطلق ؛ لأن فعل الصوفية هذا إنما هو حكايات أحوال قد تكون نافعة لشخص دون آخر ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر لا يتأتى هنا ما يمكن الاعتراض به من أن الالتزام بوجه معين أو صورة معينة يصيِّر المطلق مقيداً ، ومن ثَمَّ فلا فائدة في المطلق الذي جاء للتوسعة .

ويُرَدُّ هذا الاعتراض بأن الفارق في المقيد الذي يأتي عن طريق النص وبين الالتزام بمقيد محدد للمطلق ، أن الأول لا يصح وقوع العمل إلاَّ على صورته ووجهه ، بينما الآخر ـ وإن كان فيه التزام بوجه واحد ـ يصح العمل به وبغيره من الوجوه الأُخر التي يحتملها المطلق ، ولا ضير في الالتزام بأحدها ما دام فاعلها يعتقد صحة غيرها بالنسبة له أو لغيره .ومن وجه آخر : فمن المتصور والممكن في الحالة الأولى أن يأتي دليل مقيد آخر يعارضه ، هذا شيء ، والشيء الآخر أنه إذا عارضه دليل آخر وجب علينا أن نرجح بينهما ونأخذ بالأقوى منهما ، وإلا توقفنا. بينما المقيد في مسألتنا لا يتصور وقوع التعارض بينه وبين مقيد آخر من خارج ، وإلا لما كان ثَمَّ مطلق أصلاً ، وكذلك لا يتصور التعارض بين التقييدات المتعددة للمطلق الواحد ؛ لأنها

على الاختيار ، كما صرّح الشاطبي نفسه بذلك .

وسوف نعرض لطرف من هذه المسألة عند كلامنا عن البدعة الإضافية عند الشاطبي .

الوجه الثاني من مظاهر اتباع الهوى : الإعراض عن الدليل والتسليم لغير المعصوم :

وقد ذكر الشاطبي عشرة أمثلة ممن ينطبق عليهم هذا المظهر من مظاهر اتباع الهوى ، وكلهم يجتمعون على صفة واحدة ، وهي أنهم يقدمون رأي الرجال وأفعالهم على حكم الشرع ، وقد خص من هذه الأمثلة ما يراه الباطنية من أن كل ما ورد في الشرع من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية إنما هي رموز إلى بواطن ، معتمدين في فهمها على اتباع الإمام المعصوم - في زعمهم - وإن خالف ما جاء به النبي المعصوم حقّاً ، وهو محمد ﷺ .

وبيَّن الشاطبي فكرة الإمام المعصوم من خلال عرضه لكلام الإمام الغزالي حيث قال : « اتفقوا على أنه لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظواهر وحل الإشكالات في القرآن والأخبار والمعقولات ، واتفقوا على أنه المتصدي لهذا الأمر ، وأن ذلك جار في نسبهم لا ينقطع أبد الدهر ، ولا يجوز أن ينقطع ؛ إذ يكون فيه إهمال الحق ، وتغطيته على الخلق ، واتفقوا على أن الإمام يساوي النبي في العصمة ، والاطلاع على حقائق الحق في كل الأمور ، إلاَّ أنه لا ينزل عليه الوحي ،

وإنما يتلقى ذلك من النبي ، فإنه خليفته وبإزاء منزلته ، ولا يتصور في زمان واحد إمامان ، كما لا يتصور نبيّان تختلف شريعتهما »[1].

وقد عانى المجتمع المسلم من هذه الظاهرة في بلاد المغرب والأندلس قبل الشاطبي وامتدت بعض آثارها إلى زمن الشاطبي ، حيث خرج على الناس رجل أيام دولة الموحدين سماه أتباعه بالمهدي المغربي « عَدَّ نفسه الإمام المنتظر وأنه معصوم ، حتى إن من شك في عصمته ، أو في أنه المهدي المنتظر كافر »[2].

وأحدث في دين الله أحداثاً كثيرة زيادة إلى الإقرار بأنه المهدي المعلوم ، والتخصيص بالعصمة . ثم وضع ذلك في الخطب ، وضُرب في السكك ، بل كانت تلك الكلمة عندهم ثالثة الشهادة ، فمن لم يؤمن بها ، أو شك فيها ، كافر كسائر الكفار ، وشرع القتل في مواضع لم يضعه الشرع فيها ، وهي نحو من ثمانية عشر موضعاً ، كترك امتثال أمر من يستمع أمره ، وترك حضور مواعظه ثلاث مرات ، والمداهنة إذا ظهرت في أحد قُتل ، وأشياء كثيرة[3].

وذاع أمر هذا الرجل بين ربوع المغرب الأقصى ، وامتدت آثار بدعته وافتراءاته من زمن دولة الموحدين إلى عصر الشاطبي ، حتى إنه يقول عنها :

---

(١) فضائح الباطنية ، للغزالي ، ص١١.

(٢) الاعتصام (١/٢٥٥).

(٣) السابق (١/٢٥٦).

« وبقي أكثرها بعدما انقرضت دولتهم حتى إني أدركت بنفسي في جامع غرناطة الأعظم الرضا على الإمام المعصوم ، المهدي المعلوم ، إلى أن أُزيلت ، وبقيت أشياء كثيرة غفل عنها أو أغفلت »[1].

ولعل هذه الآثار مع ما انضم إليها من شطحات بعض المتصوفة في عصر الشاطبي كان لهما الأثر الكبير في تأليفه لكتاب (الاعتصام) الذي اعتنى فيه ببيان الفارق بين السنة والبدعة ، ومن ثَمَّ عرض لذكر أوصاف الفرقة الناجية التي وردت في الحديث ، مع ما يقتضيه ذلك من التحذير من الفرق الضالة والطوائف الزائفة .

ومن الأمثلة التي عرض لها الشاطبي ـ أيضاً ـ في هذا المقام ، بعض ما كان عليه بعض متصوفة زمانه من خروج عن الجادة وبُعْد عن السنة من جرّاء عدم اتباعهم للدليل ، وتقديم عمل الرجال عليه ، وهو ما سنتناوله بالبحث في الفصل الثاني ـ إن شاء الله تعالى ـ .

والشاطبي وإن كان يلح في مبحثه هذا على أن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعاً ضلال في الدين ـ نراه يصرِّح بتوضيح هذه القاعدة حتى يقطع الطريق على الذين يجتهدون في دين الله بأفهامهم القاصرة ، فيقول في آخر عبارة له في كتاب الاعتصام : « إذا ثبت أن الحق هو المعتبر دون الرجال فالحق أيضاً لا يعرف دون وسائطهم ، بل بهم يتوصل إليه وهم الأدلاء على طريقه »[2].

---

(١) الاعتصام (٢٥٦/١) .

(٢) السابق (٣٦٢/٢).

السبب الثالث لنشأة البدع : تحسين الظن بالعقل :

لقد أخذت قضية التعارض بين العقل والنقل حيزاً كبيراً في الفكر الإسلامي من لدن المعتزلة مروراً بعصر الشاطبي إلى يومنا هذا ، وقد أثبت التاريخ وأيدت التجارب أن أصل المسألة واحد منذ صدرها الأول إلى الآن ، وإن تعددت طرق التعبير عنها وأثواب التشكُّل بها .

فقد انقسم العلماء على أنفسهم في هذه المسألة ، واختلفوا في أيهما يقدم عند التعارض : العقل أم النقل ؟ فقدم الفلاسفة العقل وتابعهم المعتزلة في ذلك ، بينما رأى آخرون ـ وهم الظاهرية ـ تقديم النقل على الإطلاق ، بل وألغَوْا أهمية العقل وأهدروا قيمته ، ملتزمين بما ورد فيه النص دون التجاوز به عن محله ، وقد تمثل ذلك في إنكارهم لاستخدام العقل في أهم مسألة تعبِّر عن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، وهي مسألة جعل القياس مصدراً من مصادر التشريع ، حتى وإن اعتمد على نص شرعي ، ورأيهم هذا نتج عن اعتبارهم جميع الأحكام الشرعية من قبيل التعبدات التي تعد غير معقولة المعنى[1] .

ونحا جمهور علماء المسلمين من أهل السنة إلى اعتبار العقل ، وموالاته أهمية خاصة باعتباره وسيلة من وسائل التفكير الإسلامي ، ولكن هذا الاعتبار إنما يتحقق في إطار من الشرع ، بحيث يصير النظر العقلي مؤكداً ـ وليس منشئاً ـ للحكم الشرعي .

---

(١) انظر في ذلك : الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم ، حيث خصَّص فصله الأخير لإبطال القياس (٢/٤٨٧ ـ ٥٩٩).

والشاطبي من هـؤلاء الجمـهور الـذي يـرى أن « يتقـدم النقـل متبوعـاً ، ويتأخـر العقل تابعاً ، فلا يسرح العقـل في مجـال النظـر إلاّ بقـدر مـا يُسـرِّحه النقل »[١].

ويعلل الشاطبي هذا المذهب بأنـه لـو جـاز للعقـل تخطـي مـأخذ النقـل ، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ، لأن الغـرض أنـه حـد لـه حـدّاً ، فـإذا جاز تعديه ، صـار الحـد غـير مفيـد ، وذلـك في الشريعـة بـاطل ، فمـا أدى إليه مثله[٢].

وإن جـاز للعقـل أن يسـهم في استنباط حكـم شرعـي لم ينـص عليـه الشارع ، فـإن الأقيسـة والـبراهين الـتي يقـع تركيبـها لاستنباط هـذا الحكـم أو الاستدلال على صحته ينبغي أن تكون مقدماتها مستمدة مـن النصـوص ، وذلك في العلوم الشرعيـة كلـها ، ولا يجـوز أن تكـون مسـتنبطة مـن مبـادئ عقلية صرفة ، ذلك لأن الأدلة العقلية إذا استُعْملت في هذا العلـم (الشرعـي) فإنما تُستعمل مركبة على الأدلـة السـمعية ، أو معينـة في طريقـها ، أو محققـة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك ، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيـها نظـر في أمـر شرعي ، والعقل ليس بشارع[٣] ، والقول بجواز استقلاله في ذلك عن الوحـي ابتداع وقع فيه الفلاسفة[٤].

---

(١) الموافقات (١/٨٧).

(٢) انظر : المصدر السابق (١/٨٨).

(٣) انظر : المصدر السابق (١/٣٥).

(٤) المصدر السابق (١/٤٧).

ويستند الشاطبي في فساد المذاهب التي تعتمد العقل دون الوحي إلى الواقع والتجربة ، فيقرر « أنه قد عُلم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها استجلاباً لها ، أو مفاسدها استدفاعاً لها »[1]. لأنها وإن أمكنها إلاّ أن إدراكها لها قد يكون من وجه دون وجه ، وعلى حال دون حال ، والبرهان على ذلك أحوال أهل الفترات ، فإنهم وضعوا أحكاماً على العباد بمقتضى السياسات لا تجد فيها أصلاً منتظماً وقاعدة مطردة على الشرع بعد ما جاء ، بل استحسنوا أموراً تجد العقول بعد تنويرها بالشرع تنكرها ، وترميها بالجهل والضلال والبهتان والحمق ، مع الاعتراف بأنهم أدركوا بعقولهم أشياء قد وافقت وجاء الشرع بإقرارها وتصحيحها ، ومع أنهم كانوا أهل عقول باهرة ، وأنظار صافية ، وتدبيرات لدنياهم غامضة ، لكنها بالنسبة إلى ما لم يصيبوا فيه قليلة[2].

ثم دلّل الشاطبي على عدم إدراك العقل لكل الأشياء ، وأن إدراكه ناقص ، وضرب مثلاً لذلك بخوارق العادات التي جاءت على يد الأنبياء ، وكذلك كرامات الأولياء التي تخرج عن معهود الناس وعوائدهم ، ثم ختم بذكر أحوال أهل الجنة وأهل النار مما قد تتوقف فيها عقول الذين يجرون الأمور على عاداتهم ، ويقيسون أمور الآخرة على

---

(١) انظر : الاعتصام (١/٤٦).

(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٣٢١).

أمور الدنيا[1].

رد العمل بالأحاديث أثر من آثار الاعتزال :

يسوق الشاطبي أكبر مظهر وبدعة يبين فيها مدى الوهم الذي وقع فيه من يُحَسِّنُونَ ويقبحون بعقولهم ، وهو ردهم للأحاديث التي جرت غير موافقة لأغراضهم ومذاهبهم ، فيدّعون أنها مخالفة للعقول وغير جارية على مقتضى الدليل « كالمنكرين لعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، ورؤية الله عز وجل في الآخرة ، وكذلك حديث الذباب وقتله[2]، وأن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء ، وأنه يقدم الذي فيه الداء. وحديث الذي أخذ أخاه بطنُه فأمره النبي ﷺ بِسَقْيِه العسل[3]، وما أشبه ذلك من الأحاديث الصحيحة المنقولة نقل العدول »[4].

ومما أورده الشاطبي هنا مجملاً وفصّله بعد ذلك في موطن آخر مسائل : الصراط[5]، والميزان[6]، وعذاب القبر[7]، ورؤية الله عز وجل

---

(١) انظر : المصدر السابق (٢/٣٢٣ ، ٣٢٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٦/٣٥٩) ، (١٠/٢٥٠) عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر: فتح الباري (١٠/٣٩ ، ١٨٦) ، ومسلم في صحيحه (٤/١٧٣٦). كلاهما عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(٤) الاعتصام (١/٢٣١).

(٥) السابق (٢/٣٢٨).

(٦) السابق .

(٧) المصدر السابق (٢/٣٢٩).

في الآخرة[1] .

وكل ما ردُّوه داخل في حيز الممكنات شرعاً ، وليس من قبيل المستحيلات . غاية الأمر أن من الممكنات أموراً لم نشاهدها ولم نتعود على تصورها وهضم كيفيتها ، ومنها ما ذللته العادة والمشاهدة والرؤية المستمرة ، فيتخيل الإنسان لأول وهلة أن الأول مستحيل والثاني وحده الممكن[2] .

وبتقديم العقل على النقل يثبت الشاطبي ـ أيضاً ـ أن هناك طائفة أخرى ذهبت إلى نفي أخبار الآحاد جملةً « والاقتصار على ما استحسنته عقولهم في فهم القرآن ، حتى أباحوا الخمر بقوله : ﴿ **لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا** ﴾ الآية[3] . فتأولها قوم ـ فيما ذكر ـ على أن الخمر حلال ، وأنها داخلة تحت قوله : ﴿ **فيما طعموا** ﴾ . فذكر إسماعيل ابن إسحاق عن علي رضي الله عنه قال : شرب نفر من أهل الشام الخمر ، وعليهم يزيد ابن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : ﴿ **ليس على الذين آمنوا** ﴾ الآية . قال : فكتب فيهم إلى عمر . قال : فكتب إليه عمر : أن ابعث بهم إليَّ قبل أن يفسدوا من قِبَلكَ ، فلما قدموا إلى عمر استشار فيهم

---

(١) السابق (٢/٣٣٠).

(٢) انظر : كبرى اليقينيات الكونية ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، ص٣١٠. وبردّ الشاطبي على العقلانيين من خلال إثبات تحكيمهم للعقل المعتمد على العادات ـ تسقط قاعدة حكم العقل المجرد ، خاصةً فيما يتعلق بالأحكام الشرعية .

(٣) سورة المائدة ، الآية ٩٣ ، وبقيتها : ﴿ **إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين** ﴾ .

الناس ، فقالوا : يا أمير المؤمنين ، نرى أنهم قد كذبوا على الله ، شرعوا في دينه ما لم يأذن به فاضرب أعناقهم ، وعليٌّ رضي الله عنه ساكت ، قال : فما تقول يا أبا الحسن؟ فقال : أرى أن تستتيبهم ، فإن تابوا جلدتهم ثمانين لشربهم الخمر ، وإن لم يتوبوا ضربت أعناقهم ، فإنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا في دين الله ما لم يأذن به . فاستتابهم فتابوا ، فضربهم ثمانين ثمانين .

فهؤلاء استحلوا بالتأويل ما حرّم الله ، وبنص الكتاب ، وشهد فيهم عليٌّ رضي الله عنه ، وغيره من الصحابة ، بأنهم شرعوا في دين الله ، وهذه البدعة بعينها »[1] .

وفي هؤلاء وأمثالهم قال رسول الله ﷺ : « لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول : لا أدري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه »[2] ،

---

(١) الاعتصام (٢/٤٥ ـ ٤٦). ووجه دخول هذه الواقعة تحت إنكار خبر الواحد ، هو أنهم لم يعتقدوا ما فعله النبي ﷺ من ضرب شارب الخمر ، بل رأوا أنها حلال اكتفاءً بتأويلهم للآية المذكورة ، مما جعلهم كالمعرضين عن السنة ، فاستحقوا الوصف بالبدعة ، والمخالفة لقول الله تعالى :﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم** ﴾ (سورة النحل، الآية ٤٤).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٢/٣٦٧)، وأبو داود في سننه (٤/٢٠٠)، والترمذي في سننه (٥/٣٧)، وقال : هذا حديث حسن صحيح. والحاكم في المستدرك (١/١٩٠) كلهم عن أبي رافع ، وقال الحاكم : صحيح الإسناد على شرط الشيخين ولم يخرجاه ، وأقره الذهبي . وقد ورد نص آخر يدل على أن العمل بالسنة هو عمل بالقرآن ، وذلك فيما رواه أحمد في مسنده (٤/١٣٢)، والترمذي في سننه (٥/٣٨)، والحاكم في المستدرك (١/١٩١) ـ بإسناد صححه وأقره الذهبي ـ عن المقدام بن معد يكرب قال : قال رسول الله ﷺ : =

وهذا وعيد شديد تضمنه النهي ، لاحقٌ بمن ارتكب ردّ السنة[1] .

أصل شُبَه المنكرين للأحاديث والردّ عليه :

يورد الشاطبي أصل حجج المنكرين للأحاديث ، ثم يفنده ويرد عليه ، فيقول : « وربما احتج طائفة من نابتة المبتدعة على رد الأحاديث بأنها إنما تفيد الظن ، وقد ذُمَّ الظن في القرآن ، كقوله تعالى : ﴿ **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ** ﴾[2] ، وقال : ﴿ **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً** ﴾[3] ، وما جاء في معناه ، حتى أحلوا أشياء مما حرمها الله تعالى على لسان نبيِّه ﷺ ، وليس تحريمها في القرآن نصّاً ، وإنما قصدوا من ذلك أن يثبت لهم من أنظار عقولهم ما استحسنوا .

والظن المراد في الآية وفي الحديث أيضاً غير ما زعموا ، وقد وجدنا له محال ثلاثة :

أحدها : الظن في أصول الدين ، فإنه لا يغني عند العلماء لاحتماله النقيض عند الظان ، بخلاف الظن في الفروع فإنه معمول به عند أهل الشريعة للدليل الدال على إعماله ، فكان الظن مذموماً إلاَّ ما تعلق منه

= « ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته ، فيقول بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه ، وما وجدنا فيه حراماً حرمناه ، وإن ما حرّم رسول الله ﷺ كما حرّم الله ». وقال الترمذي : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه .

(١) الاعتصام (١/٢٣٢).

(٢) سورة النجم ، الآية ٢٣.

(٣) سورة النجم ، الآية ٢٨.

بالفروع ، وهذا صحيح ذكره العلماء في (هذا) الموضع .

والثاني : أن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح ، ولا شك أنه مذموم هنا ، لأنه من التحكم ، ولذلك أُتبع في الآية بهوى النفس في قوله : ﴿ **إن يتبعون إلاّ الظن وما تهوى الأنفس** ﴾ ، فكأنهم مالوا إلى أمر بمجرد الغرض والهوى ، ولذلك أثبت ذمه ، بخلاف الظن الذي أثاره دليل ، فإنه غير مذموم في الجملة ؛ لأنه خارج عن اتباع الهوى ، ولذلك أثبت وعمل بمقتضاه حيث يليق العمل بمثله كالفروع .

والثالث : أن الظن على ضربين : ظن يستند إلى أصل قطعي ، وهذه هي الظنون المعمول بها في الشريعة أينما وقعت ؛ لأنها استندت إلى أصل معلوم ، فهي من قبيل المعلوم جنسه. وظن لا يستند إلى قطعي ، بل إما مستند إلى غير شيء أصلاً ، وهو مذموم ـ كما تقدم ـ ، وإما مستند إلى ظن مثله ، فذلك الظن إن استند أيضًا إلى قطعي ، فكالأول ، أو إلى ظني ، رجعنا إليه ، فلا بد أن يستند إلى قطعي وهو محمود ، أو إلى غير شيء ، وهو مذموم .

فعلى كل تقدير : خبر واحد صح سنده ، فلا بد من استناده إلى أصل في الشريعة قطعي فيجب قبوله ، ومن هنا قبلناه مطلقاً ، كما أن ظنون الكفار غير مستندة إلى شيء فلابد من ردها وعدم اعتبارها »[١].

---

(١) الاعتصام (١/٢٣٥ ـ ٢٣٦).

إنكار الأحاديث حلقة من سلسلة ممتدة إلى هذا العصر :

يبدو أن قضية رد الأحاديث بالعقل والهوى بدعة قديمة حديثة ، إذ لا تزال خيوطها تتشابك رغبةً منها في الالتفاف حول عنق الشريعة للإجهاز عليها ، وإراحة النفس الأمارة بالسوء ، والعقل المتبع للهوى من ربقتها .

ومن المؤكد أيضاً أن المراحل والسلسلة التي اتخذها القوم في إبطال الشريعة تسير طبقًا لأهوائهم ؛ إذ قد بدؤوا في الماضي بإنكار السنة القولية والاعتراف ـ على مضض ـ بالسنة الفعلية ، ثم تدرجوا بعد ذلك إلى الخطوة التي تليها ، وهي إنكار السنة غير المتواترة ، وهم على علم بأن المتواتر منها قليل بالنسبة إلى ما ورد بطريق الآحاد ، ثم دعوا فيما بعد إلى عدم الاعتبار بالسنة مطلقاً ، حتى وصلوا الآن إلى الدعوة إلى خصوصية الشريعة الإسلامية بالزمان والمكان اللذين جاءت فيهما ، وأنه لا يصلح من الشريعة شيء للعمل به إلاَّ ما كان من القواعد العامة التي جاء بها القرآن في العصر المكي أو ما يمكن أن يسمى بالمقاصد العامة للشريعة ، أو الاعتماد على (روح التشريع) ، وليس مرادهم التمسك بالمقاصد الشرعية بمعناها الذي أوردناه في الباب السابق ، وإنما هي كلمة حق أريد بها باطل ، حيث صارت تكأة لخلع ربقة الإسلام ، والتملص من الانقياد لأوامره .

* * *



المبحث الثالث

تقسيم البدعة

للبدعة تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة ، فلها تقسيم من ناحية من يقول بعمومها في كل محدَث ، وتقسيم من ناحية مضاهاتها للشرع ، وتقسيم من ناحية شمولها وعمومها ، وغير ذلك من الاعتبارات ، وهذه التقسيمات على وجه الإجمال هي :

أولاً : تقسيم البدعة إلى تعبدية وعادية .

ثانياً : تقسيمها إلى حقيقية وإضافية .

ثالثاً : تقسيمها إلى فعلية وتركية .

رابعاً : تقسيمها إلى كلية وجزئية .

خامساً : تقسيمها إلى اعتقادية وقولية وعملية .

والذي يعنينا البحث فيه هنا هما القسمان الأوّلان ، وذلك لاختلاف العلماء مع الشاطبي في إدخال كثير من صورهما تحت حد الابتداع ، خاصةً البدعة العادية والإضافية تلك البدعتان اللتان اختلفت أنظار العلماء في تحقيق المناط فيهما ، وهل هما يخالفان مقصود الشارع على الإطلاق ؟ أم للنظر فيهما اعتبار وللاجتهاد مورد ؟.

أولاً : تقسيم البدعة إلى تعبدية وعادية :

عرّف الشاطبي الأمر التعبدي بأنه « ما لم يعقل معناه على التفصيل من

المأمور به أو المنهي عنه »[1]، بينما المراد بالعادي هو « ما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته »[2].

فالمعهود أن الأمور التعبدية وما يتصل بها قد حتمت الشريعة على المسلم أن يسير تبعاً لتوجيهاتها المفصَّلة وحدودها المعينة ، ولا يجوز له أن يحيد عنها في أية جزئية من جزئياتها .

بينما ترك الشرع للمسلم حرية السير في غالب الأمور العادية في حدود المبادئ العامة التي حددها ، والتي تحقق الخير والمصلحة لكل فرد على حدته ، بقدر طاقته ، وعلى حسب ظروفه وأحواله .

ولا خلاف بين الشاطبي وغيره من العلماء في أن الابتداع يدخل في الأمور التعبدية ، سواء أكانت من أمور الاعتقاد وأعمال القلب ، كاعتقادات الفرق المختلفة المخالفة للسنة أو الدخيلة على الدين من خوارج ومعتزلة وقدرية وغيرها من الفرق الكثيرة التي خرجت عن الجادة ـ أم كانت هذه الأمور من أعمال الجوارح الظاهرة كإنشاء صلاة بغير طهارة ، وصلاة المغرب ركعتين بدلاً من ثلاث ، وقراءة الفاتحة بدلاً من التشهد ، أو التشهد بدلاً من الفاتحة وهكذا[3].

---

(١) الاعتصام (٢/٧٩).

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : المصدر السابق (٢/٧٣).

أما الأمور العادية ، فقد تردّد الشاطبي في جواز وقوع الابتداع بها ، وتردده هذا ناتج عن تعريفيه السابقين للبدعة ، حيث اقتصر في التعريف الأول على جواز وقوع الابتداع بالعبادات فقط؛ لأنه اشترط في البدعة أن يكون المراد من السلوك عليها « المبالغة في التعبد لله عز وجل »[1] ، بينما جاء تعريفه الثاني أوسع من الأول ، حيث أدخل فيه بعض الأمور الخلافية التي لم يتم الاتفاق بشأنها ، أهي من العباديات أم من العاديات ؟ ولذلك فهو لم يشترط في هذا التعريف ما اشترطه في الأول ، بل بيَّن أن المقصود من السلوك على البدعة - في التعريف الثاني - هو « ما يقصد بالطريقة الشرعية »[2] ، دون أن يقيدها بالمبالغة في التعبد كما فعل في التعريف الأول .

وإن كان ظاهر كلام الشاطبي يقتضي اختياره أن العادات لا يدخلها البدع إلاَّ أنه عند التحقيق نجد أنه يقرر أن « العاديات من حيث هي عادية لا بدعة فيها ، ومن حيث يتعبد بها أو توضع وضع التعبد تداخلها البدعة »[3] ، وقد ظهر هذا التقرير أيضاً في القيد الذي ذكره في كلا التعريفين ، وهو قيد (مضاهاة الشرعية).

---

(١) الاعتصام (١/٣٠).

(٢) المصدر السابق (١/٣١).

(٣) المصدر السابق (٢/٩٨).

ومن هنا فالعاديات المشوبة بوجه من وجوه التعبد تُعَدُّ « مبتدعة على مضاهاة التشريع ، لكن من جهة التعبد ، لا من جهة كونها عادية ، وهو الفرق بين المعصية التي هي بدعة ، والمعصية التي هي ليست ببدعة »[1].

وبهذا الضابط الدقيق والقاعدة الظاهرة يفرِّق الشاطبي بين العادات المحضة وبين العادات التي بها شائبة تعبد؛ إذ الأولى تقع فيها المخالفة اتفاقاً دون النظر إلى كون هذه المخالفة مضاهاة للدين أم لا ، ومن ثَمَّ عُدَّتْ معصية ولم تعد بدعة . بينما المخالفة في الثانية ترتكب على أنها مضاهاة للدين من جهة ما فيها من التعبد ، ولذا سميت بدعة ، وكانت أشد ضرراً على الفرد والمجتمع من الأولى .

ومن هنا يتبين أن العلاقة بين العاصي والمبتدع هي العموم والخصوص المطلق ، بمعنى أن كل مبتدع عاصٍ ، وليس كل عاصٍ مبتدعاً .

وبهذا الضابط المذكور يكشف الشاطبي الشُّبه التي يتمسك بها من يحاولون أن يجردوا العاديات من صبغة التعبد التي تعتريها وتحيط بها ، أملاً منهم أن يخرجوها من تحت عباءة الشرع ، فيتسنى لهم إعمال العقل فيها ، وَعَدُّها من الأمور العادية التي وكل للمكلف النظر فيها طبقاً لقاعدة المصالح والمفاسد ، مع إسقاط حظ التعبد منها ، والدعوى بأنها من الأمور الحياتية المعقولة المعنى ، والتي يمكن أن تختلف مناطاتها باختلاف الأزمنة أو الأمكنة

---

(١) الاعتصام (٢/٩٨) .

أو الأحوال ، ومن ثَمَّ تخضع لتصرفات المكلف مطلقًا ولما يراه من وجه المصلحة أو الضرر فيها[1].

وما قرره الشاطبي هنا أصله في الموافقات على طريقة تليق بأهل الأصول وأهل الفقه ، فقال : « إن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني ، فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص ، كطلب الصداق في النكاح ، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول ، والفروض المقدرة في المواريث ، وعدد الأشهر في العِدَد الطلاقية والوفوية ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية ، حتى يقاس عليها غيرها.

فإنَّا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك ، لتمييز النكاح عن السفاح ، وأن فروض المواريث ترتبت على القربى من الميت ، وأن العِدَد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه ، ولكنها أمور جملية ، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع

---

(١) والذي نخلص إليه في هذه المسألة أن الأمر العادي قسمان :

١ ـ قسم قيّد الشارع التصرف فيه بشروط مخصوصة وحدود معينة ، فما أحدث مخالفاً له من هذا الوجه كان بدعة : كالنكاح بلا صداق ، أو الاكتفاء بالوضوء عن الغسل من الجنابة أو نحو ذلك .

٢ ـ قسم أطلق الشارع للمكلف حرية التصرف فيه ، بما يلائم حاله وظروفه ، في حدود المقاصد الشرعية ومبادئ الدين العامة ، بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى ضرر بالإنسان في نفسه ، أو إلى ضرر بغيره من الناس ، أو التعدي على ما فيه معنى التعبد . انظر : البدعة ، للدكتور عزت عطية ، ص٢٦٣.

العبادات . وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها ، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أُخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط ، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر ، ولا ما أشبه ذلك »[1].

ثانياً : تقسيم البدعة إلى حقيقية وإضافية :

قسم الشاطبي البدعة باعتبار مخالفتها للسنة في الأصل أو الوصف ، أو بمعنى آخر : باعتبار تجردها التام عن السنة أو اتفاقها مع السنة في أصل المشروعية دون الأوصاف الزائدة والخارجة عن الماهية المطلقة ـ قسمها إلى : بدعة حقيقية ، وبدعة إضافية .

فالحقيقية : هي التي لم يدل عليها دليل شرعي ، لا من كتاب ولا من سنة ولا إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم ، لا في الجملة ولا في التفصيل ، وإن ادعى مبتدعها أنها داخلة فيما استنبط من الأدلة ؛ لأن ما استند إليه شُبَه واهية لا تثبت عند الاستدلال .

وإذا أطلق لفظ البدعة انصرف إلى الحقيقية ، لأنها هي البدعة حقيقة ، وما سواها يسمى بدعة على سبيل المجاز .

---

(١) الموافقات (٢/٣٠٧ ، ٣٠٨). وفي المثال الأخير من هذه الفقرة ، وعلى رأي الشاطبي ، لا يجوز الحكم ببراءة الرحم وإن أثبتت التحاليل الطبية ذلك في المطلقة أو المتوفى عنها زوجها ، بل لا بد من انقضاء العدة كاملة ، لأن هذه المسألة ليست من الأمور العادية المحضة ؛ بل هي مما فيه معنى التعبد .

ومن أمثلة البدعة الحقيقية :

تحريم الحلال أو تحليل الحرام استناداً إلى ما لا يعتبر شرعاً ، أو إلى شُبَه واهية تضاهي مقصد الشارع وتخالف قواعده المتفق عليها ، ومع ذلك ما ورد أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً قائماً في الشمس . فقال : « ما بال هذا ؟» فقالوا : نذر أن لا يتكلم ، ولا يستظل من الشمس ، ولا يجلس ، ويصوم . فقال رسول الله ﷺ : « مُرُوهُ فليتكلم ، وليستظل ، وليجلس ، وليتم صومه »[1]. قال مالك : ولم أسمع أن رسول الله ﷺ أمره بكفارة ، وقد أمره رسول الله ﷺ أن يتم ما كان لله طاعة ، ويترك ما كان لله معصية[2].

ومن ذلك ما رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنه : أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال : « يا رسول الله ! إني إذا أصبت اللحم انتشرت للنساء[3]، وأخذتني شهوتي ، فَحَرَّمتُ عليَّ اللحم » ، فأنزل الله : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** *

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٤٧٥/٢) عن حميد بن قيس وثور بن زيد ، والبخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٥٨٦/١١) عن ابن عباس .

(٢) الموطأ (٤٧٦/٢) وقد جعل مالك ترك الحلال هنا معصية ، لأن فيه مضاهاة للشرع بدون دليل ، فضلاً عن مخالفته لمقصود الشارع .

(٣) أي انبسطتُ من قولك نشرت الثوب أي بَسَطْتُه ، ويمكن أن يكون بمعنى: طال وامتد ، من قولك انتشر النهار . انظر : لسان العرب ، مادة (نشر).

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً ﴾[1]. هذا تحريم الحلال .

ـ أما تحليل الحرام فيمكن أن يدخل فيه ما يعتقده طائفة من الناس في هذا العصر من عدم جواز قتل المرتد ، وعدم جواز القتل عموماً ، حتى وإن أنكر صاحبه ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، متعللين في ذلك بمقولة : « حقوق الإنسان » أو « الحرية الشخصية » متجاهلين حق الله عز وجل ، وكذلك حق المجتمع ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[2].

القسم الثاني من البدع هنا :

البدعة الإضافية :

وهي التي لها شائبتان :

إحداهما : لها من الأدلة متعلق ، فلا تكون من تلك الجهة بدعة .

والأخرى : ليس لها متعلق إلاَّ مثل ما للبدعة الحقيقية »[3].

وسميت إضافية ، لأنها لم تتخلص لأحد الطرفين ، فهي بالنسبة إلى الأولى سنة ؛ لأنها مستندة إلى دليل ، وبالنسبة إلى الأخرى بدعة؛ لأنها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل ، أو غير مستندة إلى شيء .

وبسبب تردد البدعة الإضافية بين الجهتين السابقتين قسَّمها الشاطبي إلى قسمين :

---

(١) سورة المائدة ، الآيتان ٨٧ ، ٨٨. والحديث أخرجه الترمذي في سننه (٥/٢٥٥) ، والطبراني في المعجم الكبير (١١/٣٥٠) ، وقال الترمذي : هذا حديث حسن غريب .

(٢) سورة المائدة ، الآية ٥٠.

(٣) الاعتصام (١/٢٨٦).

« الأول : ما يقرب من البدعة الحقيقية حتى تكاد البدعة تعد بدعة حقيقية .

الثاني : ما يبعد منها حتى يكاد يعد سنة محضة »[1].

ومن مظاهر القسم الأول :

أن يكون أصل العبادة مشروعًا إلاَّ أنها تخرج عن أصل مشروعيتها بغير دليل توهماً أنها باقية على أصلها تحت مقتضى الدليل ، وذلك بأن يقيد إطلاقها بالرأي أو يطلق تقييدها[2] ، ومثال ذلك :

(أ) تخصيص يوم أو أيام ـ غير ما نهى الشارع عن صومه أو ندب إلى صومه ـ بالصوم ، والمداومة على ذلك بصورة توحي الالتزام به .

فلا شك أن مثل هذا رأي محض بغير دليل ، ضاهى به صاحبه تخصيص الشارع أياماً بأعيانها دون غيرها بالندب إلى صومها ، فصار التخصيص من المكلَّف بدعة ؛ إذ هو تشريع بغير مستند[3].

(ب) تخصيص الأيام الفاضلة بأنواع من العبادات التي لم تشرع لها تخصيصاً ، كتخصيص اليوم الفلاني بكذا وكذا من الركعات ، أو بصدقة كذا وكذا ، أو الليلة الفلانية بقيام كذا وكذا ركعة ، أو بختم القرآن وقراءة الأوراد ، فإن ذلك التخصيص والعمل به إذا لم يكن

---

(١) الاعتصام (١/٢٨٧).

(٢) المصدر السابق (٢/١١).

(٣) المصدر السابق (٢/١٢).

بحكم الوفاق أو بقصد يقصد مثله أهل العقل والفراغ والنشاط ، كان تشريعاً زائداً .

(ج) تكرار السورة الواحدة في التلاوة أو في الركعة الواحدة ، فإن التلاوة لم تشرع على ذلك الوجه ، ولا أن يخص من القرآن شيئًا دون شيء ، لا في صلاة ولا في غيرها ، فصار المخصص لها عاملاً برأيه في التعبد لله[1].

وأرجع الشاطبي أسباب الحكم ببدعة هذه الأمور إلى :

أولاً : أن فيها تخصيصًا بغير مخصص من الشرع ، وقد أصبحت بهذا التخصيص غير ما كانت عليه بدونه ، فكما أن الصلاة المفروضة لا تصح قبل الوقت مع كونها هي هي ، ومثلها في ذلك الحج ، لوقوعها في غير وقتها المخصَّص لها ، وكما أن الصلاة في أوقات النهي وصوم أيام العيد مما يدخل في دائرة النهي لوقوعها في هذه الأوقات المعينة ، فكذلك ما تقدم من الأمثلة بما انضم إليها من الأوصاف غير الواردة تصير غير مشروعة[2]، وذلك لأن الصفة مع الموصوف من حيث هي صفة لازمة له ـ لا تفارقه ـ تصير من جملتها ، يرتفع بارتفاعها ، كما يرتفع مفهوم الإنسان بارتفاع الناطق أو الضاحك مثلاً .

فإذا كانت الصفة الزائدة على المشروع على هذه النسبة صار المجموع منهما غير مشروع[3].

---

(١) الاعتصام (٢/١٥).

(٢) البدعة ، للدكتور عزت عطية ، ص٢٧٦.

(٣) الاعتصام (٢/٢٧).

ثانياً : أن مثل هذه الأمور عمل اشتبه أمره ، أهو بدعة فينهى عنه أم غير بدعة فيعمل به ؟ ومثل هذا جاء الأمر بالتوقي فيه والاحتراز منه ، كمن اختلط عليه لحم مُذَكّى بآخر غير مذكى ، إذ يصبح الواجب عليه التوقف عن تناوله حذرًا من الوقوع في المحظور ، والمحظور هنا هو العمل بالبدعة .

ومثال هذا النوع : ما إذا تعارضت الأدلة على المجتهد في أن العمل الفلاني مشروع يتعبد به ، أو غير مشروع فلا يتعبد به ، ولم يتبين له جمع بين الدليلين ، أو إسقاط أحدهما بنسخ أو ترجيح أو غيرهما ، والفرض في هذه المسألة التوقف ، فلو عمل بمقتضى دليل التشريع من غير مرجِّح لكان عاملاً بمتشابه ، لإمكان صحة الدليل بعدم المشروعية . فالصواب الوقوف عن الحكم رأساً[1] . وإلا صار مبتدعًا باتباع المتشابه ، كما أسلفنا القول في ذلك عند كلامنا عن اتباع المتشابه وأنه من أسباب الابتداع .

ثالثاً : مخالفة السنة ، حيث ترك مثل هذا العمل مع ظهور ما يقتضي فعله في الصدر الأول للإسلام ، وعلى فرض أنه وقع في بعض الأحيان فالأمر الأشهر والأكثر عدم فعله ، وبهذا احتج مالك على عدم مشروعية سجود الشكر ، حيث لم يداوم الرسول ﷺ والصحابة عليه وإن ورد .

تعليق على الشاطبي في البدعة الإضافية :

لعل الشاطبي هو أول من أدخل هذا التقسيم في البدع ؛ بل يُعَدُّ أول من وسَّع دائرة الابتداع بهذا التقسيم ، لأنه أدخل العديد من الأمور الاختيارية

---

(١) انظر : الاعتصام (٢/٧).

المباحة ـ وكذلك ما فيها شبهة كراهة ـ في نطاق البدعة الإضافية ، ليتحقق له منهجه في حكمه على البدعة بأنها من القسم المحرّم لا غير ، ولا غبار عليه في ذلك التقسيم ؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح ، وإنما الذي يؤخذ عليه هو أصله الذي اعتمد عليه في هذا القسم من البدع؛ ذلك الأصل الذي يعتمد عنده على ما جاء مطلقاً في الشريعة دون تقييد ، وتُرك فيه التقييد لاختيار المكلف بما يتواءم مع أحواله ويتيسر مع ظروفه بشرط ألا يخرج بأي قيد إلى ما هو منهي عنه .

ولكن الشاطبي رأى في هذه المطلقات أن تفعل بالاتفاق ، دون القصد إلى وجه واحد من أوجه القيود ، ورأى أن الالتزام بوجه واحد أو صورة واحدة منها يصيِّر المشروع غير مشروع ، ويجعل السنة بدعة .

وقد أسلفنا القول في هذه المسألة عند كلامنا عن اتباع الهوى كسبب من أسباب نشأة الابتداع[1]، ولكن نزيد هنا ما لم نذكره هناك ، بما يسمح به المقام ، بحيث إذا انضم إلى سابقه اكتمل التعليق على الشاطبي في هذه المسألة ، فنقول :

إن قول الشاطبي في الأمثلة السابقة إنها تخصيص بغير مخصص غير متجه ، بل الأحرى أن تطلق هذه العبارة على محاولته التضييق على المكلَّف ، وعدم إعطائه حق الاختيار بل والالتزام بأي وجه شاء من التقييدات لإيقاع المطلق على صورته ، طالما أنه لا يعتقد قَصْر وقوع

---

(١) انظر : من ص ٣٥٩ ـ ٣٧٤ من هذا الكتاب .

المطلق على هذا الوجه ، أو تفضيله على غيره من الوجوه بثواب أو قربة إلى الله عز وجل .

فقول الشاطبي : لا يجوز تخصيص ما لم يخصصه الشرع ، كلام صحيح ينطبق على من لم يتحقق بالشرط[1] الذي ذكرته آنفاً ، أما عند الالتزام بهذا الشرط فلا تتنزل هذه المقولة على إيقاع المطلق على وجه واحد ؛ إذ تصبح دليلاً أخص من الدعوى ، ومن ثم لا يعترض بها على هذه المسألة .

هذا فضلاً عن أن الدليل الصحيح في مسألة التخصيص هذه جاء على خلاف ما قاله الشاطبي ؛ لأن نهي الشارع عن التخصيص جاء لأشياء معينة كالنهي عن تخصيص يوم الجمعة بصيام ، وتخصيص ليلتها بقيام . فإذا سلَّمنا بقول الشاطبي لما كان لنهي الشارع عن تعيين النهي عن التخصيص معنى ، فمثلاً لو خصص أحد يوم الأربعاء بالصيام ، وقلنا إن ذلك ممتنع ، لتجاوزنا بذلك تخصيص الشارع النهي بيوم الجمعة ، ولم يبق لتخصيص الشارع معنى ، ونكون قد زدنا نهياً لم يرد عن الشارع نص به. ويستتبع ذلك تضييق دائرة الإباحة والاختيار في المنهج الإسلامي ، مما يخالف طبيعة هذا الدين الشامل لكل زمان ومكان ، وكذا يقلِّص من الحوافز المنشِّطة والدواعي المساعدة على السير في إطار الشريعة ، والمداومة على فعل الخيرات والتَّلَبُّث بالطاعات .

---

(١) وهو ألا يكون الالتزام على وجه واحد في إيقاع المطلق مبني على اعتقاد مزيد فضل وثواب لهذا الوجه دون غيره .

فمع دائرة المطلق الواسعة يختار كل مكلَّف ما يتلاءم مع نشاطه ويساعده على تحقيق غرضه .

أما اعتماد الشاطبي - في كثير من المسائل التي حكم عليها بالابتداع - على عدم فعل النبي ﷺ والصحابة لمثلها ، من حيث الهيئة أو الكيفية ، فهو مردود بأن ترك النبي ﷺ والصحابة لها إنما كان لعدم وجود المقتضي لفعلها ، ومن ثَمَّ أرادوا تركها على إطلاقها ، ليكون في ذلك مندوحة لأن يوقعها المكلَّف بما يتلاءم مع حالته ، رحمةً من الشارع في رفع الحرج عن المكلفين ، وتيسيراً منه على عباد الله المطيعين ، ودليل ذلك ما ورد في الحديث أن رسول الله ﷺ قال : « ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم . فإذا أمرتكم بشيء فَأْتُوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه »[1] .

وهذه المسألة [2] من المشاجب التي علَّق عليها الشاطبي كثيراً من صور الابتداع ، واتبعه فيها طائفة من الناس في هذا العصر ، واتخذوها سبباً في الحكم بالابتداع على كثير من المسائل المسكوت عنها ، والتي قد يكون لها أصل في الشرع ، وهم في ذلك لا ينفكون عن تعصبهم الذي جعلهم يسلبون الإسلام مقومات هيمنته واستمراره ،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/٩٧٥) عن أبي هريرة .

(٢) أي مسألة الترك .

وعناصر حيويته وانتشاره ، المتمثلة في المرونة والتيسير ، المشهور بهما هذا الدين ، حتى إنهم ليسمُّون الآخذ بهما مبتدعاً خالعاً لربقة الاستقامة ، ويفوِّقون في أعناق المتصفين بذلك سهام العتب والملامة ، وما دروا أنهم بذلك يُؤْتَوْن من حيث يحذرون ، وأنهم يسيئون للإسلام من حيث لا يشعرون .

ولأهمية مسألة الترك فسوف نعرض لها بمزيد بحث في آخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى .

القسم الثاني من البدعة الإضافية :

وهو ما يبعد عن البدعة الحقيقية حتى يكاد يعد سنة محضة .

لم يمثل الشاطبي لهذا القسم من البدعة الإضافية ، نظراً لطول النَّفَس الذي مدّه في بيان أنواع القسم الأول ؛ لأنه المقصود الأول بالنهي عنده ، إلاَّ أنه يمكننا أن نفهم من ثنايا كلامه أن مراده بهذا القسم هو : الأمر المشروع الذي اقترن به وصف غير مشروع ، ولكن الوصف غير لازم لموصوفه ، كالقول بصحة الصلاة في أوقات الكراهة ، أو كصحة الصوم الواقع يوم العيد ـ على رأي من يرى ذلك ـ باعتبار النهي راجعاً إلى أمر عارض لم يصر للعبادة كالوصف ، بل لأمر منفك منفرد[1] .

---

(١) انظر : الاعتصام (٢/٢٦).

وبهـذه التقسيمات المتنوعـة للبدعــة ، وتلــك الاعتبــارات المتعــددة في تحديدهـا يتـأكد لنـا أن « كـل مـا يتعلـق بــه الخطــاب الشرعــي يتعلــق بــه الابتـداع »[1]. ومـن ثَـمَّ فكـل مخالفــة لمقصــود الشــارع تدخــل في دائــرة الابتداع . وبالمقابل فكل مسألة لها نوع ارتبـاط بـالثوابت الشرعيـة لا يمكننـا إدراجها في حيز البدعة .

*　　*　　*

(١) المصدر السابق (١/٤٥).

المبحث الرابع

حكم البدعة

البدعة مذمومة بإطلاق عند الشاطبي ؛ إذ إنها - من خلال تعريفه - تضاهي ما شرعه الله عز وجل ، وتحمل بين طياتها وصم الشريعة بصفة النقصان ، وتسلب الدين أهم خصائصه من حيث الاكتمال والتمام ، مصداقاً لقول الله عز وجل : ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً** ﴾[1].

ويستند الشاطبي في هذا الإطلاق إلى الدليل النقلي والعقلي :

أولاً : الدليل النقلي :

١ - قول الله عز وجل : ﴿ **ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى ءَاثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ** ﴾[2]. مع اعتبار أن الاستثناء في قوله : ﴿ إلاَّ ابتغاء رضوان الله ﴾ استثناء متصل ، فيكون المعنى : ما كتبناها عليهم إلاَّ على هذا الوجه الذي هو العمل بها ابتغاء رضوان الله ، أو بمعنى آخر : أنها مما كتبت عليهم - أي مما شرعت

---

(١) سورة المائدة ، الآية ٣.

(٢) سورة الحديد ، الآية ٢٧.

لهم ـ لكن بشرط قصد الرضوان ، وهو قول طائفة من المفسرين منهم مجاهد ابن جبر ، « لأن قصد الرضوان إذا كان شرطاً في العمل بما شرع لهم ، فمن حقهم أن يتبعوا ذلك القصد ، فإلى أين سار بهم ساروا ، وإنما شرع لهم على شرط أنه إذا نُسخ بغيره رجعوا إلى ما أُحكم وتركوا ما نُسخ ، وهو معنى ابتغاء الرضوان على الحقيقة ، فإذا لم يفعلوا وأصروا على الأول كان ذلك اتباعاً للهوى لا اتباعاً للمشروع ، واتباع المشروع هو الذي يحصل به الرضوان ، وقصد الرضوان بذلك »[1]. ومن ثَمَّ سميت الرهبانية في الآية بدعة من حيث أخلوا بشرط المشروع ، إذ شرط عليهم فلم يقوموا به . وإذا كانت العبادة مشروطة بشرط فيعمل بها دون شرطها لم تكن عبادة على وجهها وصارت بدعة ، كالمُخل قصداً بشرط من شروط الصلاة ، مثل استقبال القبلة أو الطهارة أو غيرها ، فحيث عرف بذلك وعلمه فلم يلتزمه ودأب على الصلاة دون شرطها ، فذلك العمل من قبيل البدع . فيكون ترهُّب النصارى صحيحاً قبل بعث محمد رسول الله ﷺ ، فلما بعث وجب الرجوع عن ذلك كله إلى ملته ، فالبقاء عليه مع نسخه بقاء على ما هو باطل بالشرع ، وهو عين البدعة .

ـ ومع التسليم بأن الاستثناء في الآية منفصل ، يكون معنى الابتداع في الآية هو مخالفتهم للحق الذي أمروا به ، وليس بمعنى ابتداع طريقة لمزيد من التعبد ، وهو الرهبانية ، بل المقصود أنهم تركوا الحق ، وأكلوا لحم الخنزير ،

(١) الاعتصام (١/٢٨٨ ، ٢٨٩).

وشربوا الخمر ، ولم يغتسلوا من جنابة ، وتركوا الختان ، ﴿ **فما رعوها** ﴾ يعني الطاعة والملة ﴿ **حق رعايتها** ﴾ ، « فالهاء راجعة إلى غير مذكور ، وهو الملة المفهوم معناها من قوله : ﴿ **وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة** ﴾ لأنه يفهم منه أن ثَمَّ ملة متبعة . . وكان المعنى على هذا القول : ما كتبناها عليهم على هذا الوجه الذي فعلوه ، وإنما أمرناهم بالحق . . . وهذا الوجه هو الذي قال به أكثر العلماء »[1].

٢ ـ ما ورد عن النبي ﷺ ، حيث قال : « أما بعد ، فإن خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة »[2] فقد أخذ الشاطبي بهذا الحديث على عمومه في قوله ﷺ : « وكل بدعة ضلالة » ، ورأى أن أي تخصيص لهذا العموم يُعَدُّ مناقضًا للكلية المذكورة فيه ، وهي المصدَّرة بلفظة : « كُلّ ».

واقتضى الأخذ بهذا العموم أن يؤول الشاطبي الأحاديث والآثار التي ورد فيها ما يفيد الحكم بالمدح أو الحُسن على نوعٍ ما من البدع ، أو ما يفيد تخصيص حديث : « كل بدعة ضلالة ».

---

(١) الاعتصام (١/٢٩١). وقد استدل الشاطبي بهذه الآية على عكس ما قرره هنا وذلك عند بيانه أن مقصود الشارع من الأعمال الدوام عليها ، فقال : « وقد قيل في قوله تعالى : ﴿ **فما رعوها حق رعايتها** ﴾ إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار ». الموافقات (٢/٢٤٢).

(٢) سبق تخريجه.

٣ ـ استدل الشاطبي على ذم البدع مطلقاً بما صح عن النبي ﷺ أنه قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رَدٌّ »[(١)] ، وفي رواية : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رَدٌّ »[(٢)] ، فهذا الحديث يدل بمنطوقه على أن كل عمل ليس عليه أمر الشارع فهو مردود ، ويدل بمفهومه على أن كل عمل عليه أمره فهو غير مردود ، والمراد بأمره هنا دينه وشرعه[(٣)].

قال الشاطبي : « وهذا الحديث عده العلماء ثلث الإسلام ؛ لأنه جمع وجوه المخالفة لأمره ﷺ ، ويستوي في ذلك ما كان بدعة أو معصية »[(٤)].

وفي الوقت الذي يستشهد فيه الشاطبي بهذا الحديث على أن كل بدعة ضلالة نرى الجمهور يستدلون به على أن كل من أحدث شيئاً ونسبه إلى الدين ، ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه ، فهو ضلالة والدين بريء منه[(٥)]. وإذا كان له أصل يرجع إليه فإنه يكون من الدين ، ولا يوصف بالضلالة أو الرد .

وقد استدل بعض علماء هذا العصر من ألفاظ هذا الحديث ما يتفق

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٣٠١/٥) ، ومسلم في صحيحه (١٣٤٣/٣) ، كلاهما عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١٣٤٤/٣) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) انظر : جامع العلوم والحكم ، لابن رجب الحنبلي ، ص٧٢.

(٤) الاعتصام (٦٨/١).

(٥) جامع العلوم والحِكَم ، لابن رجب الحنبلي ، ص٣٢٤ ، وانظر : فتح الباري (٣٠٢/٥).

مع رأي الجمهور من تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة ، فقال : « هذا الحديث مخصِّص لحديث : « كل بدعة ضلالة » ، ومبيِّن للمراد منها كما هو واضح ؛ إذ لو كانت البدعة ضلالة بدون استثناء ، لقال الحديث : « من أحدث في أمرنا هذا شيئًا فهو رَدٌّ ». لكن لما قال : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » أفاد أن المحدَث نوعان :

(أ) ما ليس من الدين ، بأن كان مخالفاً لقواعده ودلائله ، فهو مردود ، وهو البدعة الضلالة .

(ب) ما هو من الدين ، بأن شهد له أصل ، أو أيده دليل ، فهو صحيح مقبول ، وهو السنة الحسنة »[1].

ثانياً : الدليل العقلي :

يرى الشاطبي أنه من التناقض أن يحكم على البدعة بالمدح أو الحُسْن ؛ لأن ذلك يعد من باب التناقض والحكم على الشيء الواحد بحكمين في وقت واحد وباعتبار واحد ؛ إذ كيف يحكم على بدعة ما مثلاً بالحُسْن ووصف الضلالة ملازم لها لا ينفك عنها ؟ لذا فهو يرى أن الحكم على البدعة واحد لا يتعدد ، وهو الذم المطلق لأنها بدعة شرعية ، والحكم بالذم إنما جاء من قبل الشرع ؛ فلا حاجة لحكم آخر عليها إلاَّ أن يكون الحرمة على ما سنراه بعد قليل ، ولذلك يقول الشاطبي : « إن متعقل البدعة يقتضي

(١) إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة ، لشيخنا المحدث عبد الله بن الصديق الغماري ، ص١٣.

ذلك[1] بنفسه ؛ لأنه من باب مضادة الشارع واطّراح الشرع ، وكل ما كان بهذه المثابة فمحال أن ينقسم إلى حسن وقبيح ، وأن يكون منه ما يمدح ومنه ما يذم ؛ إذ لا يصح في معقول ولا منقول استحسان مشاقة الشارع . . . وأيضاً فلو فُرض أنه جاء في النقل استحسان بعض البدع أو استثناء بعضها عن الذم لم يتصور ؛ لأن البدعة طريقة تضاهي المشروعة من غير أن تكون كذلك . وكون الشارع يستحسنها دليل على مشروعيتها »[2].

ويخلص الشاطبي إلى ذم البدع بإطلاق ؛ نظراً لاتصافها بأمرين :

أحدهما : أنها مضادة للشارع ومراغمة له ، حيث نصب المبتدع نفسه منصب المستدرك على الشريعة ، لا منصب المكتفي بما حُدَّ له .

والثاني : أن كل بدعة ـ وإن قلت ـ تشريع زائد أو ناقص ، أو تغيير للأصل الصحيح ، وكل ذلك قد يكون على الانفراد ، وقد يكون ملحقًا بما هو مشروع ، فيكون قادحًا في المشروع[3].

هذا من ناحية وصف البدعة بالذم أو عدم وصفها به ، أما من حيث اندراجها تحت الأحكام التكليفية الخمسة ، فإن الشاطبي قد تردد في إمكان إدراج بعضها تحت حد المكروه فقال في الموافقات : « إن البدع المحدثة

---

(١) أي الحكم عليها بالذم .

(٢) الاعتصام (١/١٤٢).

(٣) انظر : المصدر السابق (٢/٦٠ ـ ٦١).

تختلف ، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال ، ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة ، التي قال فيها مالك : التثويب ضلال[1].

وقد قسم المتقدمون البدع إلى ما هو مكروه وإلى ما هو محرم ، ولو كانت عندهم سواء لكانت قسماً واحداً »[2].

وساق الشاطبي مثل هذا الكلام في كتاب الاعتصام[3]، وهو بصدد الرد على من جعل البدعة مندرجة تحت الأحكام الخمسة التكليفية ، ثم خلص إلى أنه ليس للبدعة إلاَّ حكم واحد وهو الحرمة[4]، ولكن هذه الحرمة تتفاوت من حيث كونها صغيرة أو كبيرة « ويعرف ذلك بكونها واقعة في

---

(١) قال الشاطبي في الاعتصام : « والتثويب الذي أشار إليه مالك هو أن المؤذن كان إذا أذّن فأبطأ الناس قال بين الأذان والإقامة : قد قامت الصلاة ، حي على الصلاة ، حي على الفلاح. وهذا نظير قولهم عندنا : الصلاة رحمكم الله. وقيل : إنما عنى بذلك قول المؤذن في أذانه : حي على خير العمل؛ لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة ». انظر : الاعتصام (٢/٧٠).

(٢) الموافقات (٤/١٨٤).

(٣) الاعتصام (١/١٩٢).

(٤) لقد غفل الدكتور فهمي علوان حين ذكر أن الشاطبي ربط بين البدع والأحكام الخمسة ، ومن ثَمَّ رأى فيه روح الوسطية والاعتدال ، بينما نسب إلى من أسماهم المتشددين القول ببدعية كل جديد ، وأنهم مستندون في ذلك إلى حديث « كل بدعة ضلالة » ، فأخذ ما هو للجمهور ونسبه للشاطبي ، وأخذ ما قال به الشاطبي فنسبه للجمهور أو من أسماهم المتشددين . فخلط بين الرأيين ، وشان من قال بالزين . انظر : القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي ، ص٢٢ هامش ٢.

الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات ، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر ، وإن وقعت في التحسينات فهي أدنى رتبة بلا إشكال ، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين . . . وما يقع في رتبة الضروريات منه ما يقع في الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو المال »[1].

فجعل الشاطبي التفاوت في درجة الحرمة مرتبط بوقوع الابتداع في المراتب الثلاث أو بوقوعها في الكليات الخمس على الترتيب الذي ذكرناه آنفاً في آخر الباب الثاني .

مقارنة بين مذهب كل من الشاطبي والجمهور في تقسيم البدعة :

في سياق ما قررناه نجد أن الشاطبي قد خالف الجمهور بعدم القول بتقسيم البدعة إلى محمودة ومذمومة ، وموقفه هذا نشأ عن القيد الذي وضعه في تعريف البدعة وهو (قصد مضاهاة الشرع)، بينما يرى الجمهور أن البدعة المذمومة هي التي لا تستند إلى أصل من الشرع ، أو كانت مخالفة لمقصوده .

ومن ثَمَّ فهي منقسمة إلى الأحكام التكليفية الخمسة « والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة ، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة ، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة . . . إلخ »[2].

وقد استدل الشاطبي بالعموم في قوله ﷺ : « كل بدعة ضلالة » ،

---

(١) الاعتصام (٢/٣٨ ـ ٣٩).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/١٧٢ ـ ١٧٣). وانظر : جامع العلوم والحِكَم ، ص٣٢٣ ـ ٣٢٥، وشرح النووي على صحيح مسلم (٦/١٥٤ ـ ١٥٥) ، وفتح الباري (٤/٢٥٣)، (١٣/٢٥٣)، والحاوي في الفتاوى (١/١٨٩)، والفروق (٤/٢٠٢).

ولم ير ما يخصِّصه ؛ بل وأوَّلَ ما جاء من النصوص ـ مما يشكل على هذا العموم ـ ووجَّهه بما يفيد مذهبه في حد البدعة .

ولم يترك الأدلة التي استدل بها الجمهور إلاَّ وتعرض لها ، حتى الأمثلة التي أوردها العز بن عبد السلام للبدع الواجبة والمندوبة والمباحة ، رد عليها الشاطبي إجمالاً وتفصيلاً ، ونحن نورد كلام العز بن عبد السلام على وجه الاختصار ، ثم نتبعه بالرد الإجمالي للشاطبي .

فقد مثل العز للبدع الواجبة بأمثلة منها : الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله ﷺ ، وذلك واجب ، لأن حفظ الشريعة واجب ، ولا يتأتى حفظها إلاَّ بمعرفة ذلك ، وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب . . . ومنها تدوين أصول الفقه ، وكذلك الكلام في الجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم .

أما أمثلة البدع المحرمة : فمنها : مذهب القدرية ومذهب الجبرية والمجسمة ، وجعل الرد على هذه الفرق من البدع الواجبة .

والبدع المندوبة : منها : إحداث الربط والمدارس ، وبناء القناطر ، والكلام في دقائق التصوف .

والبدع المكروهة : منها : زخرفة المساجد ، وتزويق المصاحف .

والبدع المباحة : منها : المصافحة عقيب الصبح والعصر ، والتوسع في اللذيذ من المأكل والمشرب والملابس والمساكن[1] .

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٧٣/٢) ، وانظر : الفروق (٢٠٢/٤ ـ ٢٠٥).

وقد رد الشاطبي هذا التقسيم فقال : « إن هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي ؛ بل هو في نفسه متدافع ؛ لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي ، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده؛ إذ لو كان هنالك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثَمَّ بدعة ، ولكان داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها ، فالجمع بين عَدِّ تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين »[1].

وبعد أن يسلِّم الشاطبي للعز بقسمي المكروه والمحرم ، يحاول أن يرد ما قاله العز في الأقسام الباقية إلى ساحة الشرع ، فيقول : « إن ابن عبد السلام ظاهرٌ منه أنه سمى (المصالح المرسلة)[2] بدعاً ، بناءً ـ والله أعلم ـ على أنها لم تدخل أعيانها تحت النصوص المعينة ، وإن كانت تلائم قواعد الشرع ، فمن هنالك جعل القواعد هي الدالة على استحسانها بتسميته لها بلفظ البدع ، وهو من حيث فقدان الدليل المعين على المسألة ، واستحسانها من حيث دخولها تحت القواعد . ولما بنى على اعتماد تلك القواعد استوت عنده مع الأعمال الداخلة تحت النصوص المعينة ، وصار من القائلين بالمصالح المرسلة ، وسماها بدعاً في اللفظ ، كما سمى عمر رضي الله عنه الجمع في قيام رمضان في المسجد بدعة »[3].

---

(١) الاعتصام (١/١٩١ ، ١٩٢).

(٢) المصالح المرسلة هي التي لم يشهد لها نص معين من الشرع لا بالبطلان ولا بالاعتبار . انظر : المستصفى ، ص١٧٤.

(٣) الاعتصام (١/١٩٢).

وقد أرجع الشاطبي كل ما أحدث بعد عصر السلف ، وشهدت له القواعد الكلية والأصول الشرعية ، أرجعه إلى المصالح المرسلة ، ومثل لذلك بجمع المصحف الذي كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر ، حتى صار أحدهم يقول لصاحبه : أنا كافر بما تقرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، « وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق . لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة ، وإن لم يشهد له أصل معين ، وهو الذي يسمى (المصالح المرسلة) ، وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل ، لا يتخلف عنه بوجه »(١).

وقد اتفق بعض العلماء المعاصرين مع ما قاله الشاطبي في أن الخلاف بينه وبين الجمهور هو خلاف لفظي ، فقال ما نصه : « إن العلماء متفقون على انقسام البدعة إلى محمودة ومذمومة ، وإن عمر رضي الله عنه أول من نطق بذلك ، ومتفقون على أن قول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل بدعة ضلالة » عام مخصوص .

ولم يشذ عن هذا الاتفاق إلاَّ الشاطبي صاحب الاعتصام ، فإنه أنكر هذا الانقسام ، وزعم أن كل بدعة مذمومة ، لكنه اعترف بأن من البدع ما هو مطلوب وجوباً أو ندباً ، وجعله من قبيل المصلحة المرسلة ، فخلافه لفظي

---

(١) الموافقات (٢/٣٤١ ـ ٣٤٢).

يرجع إلى التسمية ، أي أن البدعة المطلوبة لا تسمى بدعة حسنة ، بل تسمى مصلحة »[1].

وهذا الكلام ـ عند التحقيق ـ ليس على إطلاقه ، فإن استطعنا أن نحكم بأن الخلاف بينهم لفظي فيما أحدث من الأمور العادية بعد عصر السلف ، فإننا لا نستطيع أن نحكم بذلك فيما أحدث أو وُجد من هيئات وكيفيات لأمور تعبدية لا تدخلها المصالح المرسلة أصلاً « فالمصالح المرسلة عند القائل بها لا تدخل في التعبدات البتة ، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية . ولذلك تجد مالكاً ـ وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة ـ مشدِّداً في العبادات أن لا تقع إلاَّ على ما كانت عليه في الأولين »[2].

والدليل على ما قلناه أيضاً أن العز بن عبد السلام جعل المصافحة بين المصلين عقب صلاتي الصبح والعصر من البدع المباحة ، بينما عدَّها الشاطبي مكروهة إذ يخاف بدوامها إلحاقها بالصلوات المذكورة فضلاً عن أنه لم يأت « دليل في الشرع يدل على تخصيص تلك الأوقات بها »[3].

وينطبق هذا الأمر أيضاً على من يلتزم بعدد معين من الأذكار ؛ إذ على قواعد العز يُعَدُّ ذلك من قبيل البدع المندوبة ، لأنها تحفز الهمم للطاعة ،

(١) إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة ، ص٩.

(٢) الموافقات (٣/٧٤).

(٣) الاعتصام (١/٢١١).

بينما عدَّها الشاطبي قبل ذلك من البدع المذمومة ؛ لأنه يعتبرها تخصيص بلا مخصِّص ، وقد أسهبنا القول في هذه المسألة عند كلامنا عن إيقاع المطلق في الوجود الخارجي .

خلاصة المبحث :

يتضح مما سبق أن البدعة عند الشاطبي حكم شرعي ، بحيث فهم منه عند إطلاقه ذم ذلك الأمر المبتدع ، مثل : الجهر بالذكر عقب الصلاة بدعة .

بينما البدعة عند الجمهور إنما هي مجرد وصف لغوي لكل ما أحدث بعد عصر النبوة ، ومن ثَمَّ فإن هذا المحدَث يحتاج إلى حكم شرعي يحكم به عليه ، ولذلك ينظر المجتهد في أيٍّ من الأحكام التكليفية الخمسة يندرج هذا المحدث ؟ والسبيل إلى ذلك هو النظر في قواعد الشريعة ومقاصدها ، ومثال ذلك عندهم : إحداث ذكر في الصلاة أو التلبية مثلاً بشرط ألا يخالف المأثور فيهما[1]. فهم يعدونه بدعة من حيث اللغة وعدم ورود مثله في زمن النبوة ، وهو في نفس الوقت مندوب إليه يدخل في حيز المطلوب من فعل الخيرات .

---

(١) روى البخاري في صحيحه عن رفاعة بن رافع الزرقي قال : كنا نصلي يوماً وراء النبي ﷺ فلما رفع رأسه من الركعة قال : « سمع الله لمن حمده » فقال رجل وراءه : ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه . فلما انصرف قال النبي ﷺ : « من المتكلم ؟ » قال : أنا . قال : « رأيت بضعة وثلاثين ملكاً يبتدرونها أيهم يكتبها أول ». انظر : فتح الباري (٢/٢٨٤). قال ابن حجر في تعليقه على هذا الحديث : واستدل به على جواز إحداث ذكر في الصلاة غير مأثور إذا كان لا يخالف المأثور . أ.هـ. انظر : فتح الباري (٢/٢٨٧).

والذي نخلص إليه بعد عرض أدلة كلٍّ من الشاطبي والجمهور ، هو أن منحى الجمهور أليق بالقواعد الفقهية وأقرب إلى الوجهة الأصولية ، فضلاً عن اتساق أدلتهم وعدم اضطرابهم في تطبيقها ، بينما نلاحظ أن منحى الشاطبي غير منضبط ، نظراً لاحتياجه إلى أن يؤول كثيراً من النصوص لتخضع تحت مظلة أدلته ، وتنطوي تحت فروع مذهبه ، والدليل على ذلك تقسيمه البدعة إلى حقيقية وإضافية ، ثم حكمه على الثانية بالذم في مواضع ، وبعدم جواز تبديع فاعلها في مواضع أُخَر ، حتى إنه تارةً يدرج قول عمر بن الخطاب : « نعمت البدعة هذه » تحت عباءة البدعة الإضافية ، وتارةً أخرى يخرجها عن حيز الابتداع ، ويرى أن إطلاقه للفظة (البدعة) هنا إنما هو من قبيل المشاكلة اللفظية ؛ نظراً لعدم وجود الدوام على هيئة الاجتماع في صلاة التراويح زمن النبي ﷺ .

ومن ناحية أخرى : فإن الشاطبي في حكمه بالبدعة على كثير من الصور إنما هو مقلد لمذهب مالك تقليداً صارماً ، بينما الفريق الآخر يضم كبار الحفاظ والمحدِّثين المعنيين بالحديث والفقه المقارن .

ومن ناحية ثالثة : فإن الشاطبي باشتراطه في البدعة أن تكون مضاهاة للشرع أدخل نفسه في مضيق يصعب الخروج منه بعد الولوج فيه .

وختاماً : فالشاطبي إذ يقول بالمصلحة المرسلة ناظر إلى أصول الشرع وثوابته ، فما أُحدث من العاديات موافق لتلك الثوابت يدخل في حيز المشروع ، وما يفارقها فهو المبتدع الممنوع .

ومن ثَمَّ فنظر الجمهور أوسع وأرحب ؛ إذ يخضعون كل جديد ـ سواء أكان من العاديات أم من التعبدات ـ لقواعد الشرع وثوابته ، فما وافقها قَبِلُوه ، وما خالفها رَدُّوه .

* * *

المبحث الخامس

حكم الترك

عرّف الشاطبي السنة بأنها ما ورد عن النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً . وأدخل تحت قسم الفعل الترك أو الكف ، لأنه فعل عنده . ولذلك عَدَّ مخالف الترك مبايناً للسنة ، بل وقد يدخل في حد البدعة إذا صاحب مخالفته قصد مضاهاة الشارع من حيث الزيادة أو النقصان[1].

وينقسم ما تركه النبي ﷺ - من حيث وجود سبب الترك أو عدمه - إلى قسمين :

الأول : ما تركه لسبب خاص أو لمانع معين .

الثاني : ما تركه مطلقاً .

أولاً : ما تركه لسبب خاص أو لمانع معين :

ويختلف هذا القسم ويتعدد بتنوع الأسباب الموجبة لتركه ، وكذا للموانع المرجِّحة لهذا الترك ، وهو أنواع :

١ - ترك الشيء لمانع جبلي أو نفور طبعي ، كما ترك ﷺ أكل الضب ، معللاً هذا الترك بقوله : « إنه لم يكن بأرض قومي ، فأجدني أعافه »[2]، فهذا ترك للمباح بحكم الجبلة ، ولا حرج فيه ، لأنه قد أقر ﷺ

---

(١) انظر : الموافقات (٥٨/٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٥٣٤/٩ ، ٥٤٢)، ومسلم في صحيحه (١٥٤٣/٣) كلاهما عن خالد بن الوليد .

خالد بن الوليد على أكله ، فأكله خالد على مائدته[1] ﷺ . فلم يكن تركه ﷺ لأكله على جهة التشريع ، ومن ثَمَّ فلا مانع من أكله وتناوله .

٢ ـ الترك لحق الغير ، كما في تركه ﷺ أكل الثوم والبصل لحق الملائكة[2].

فقد صار التناول في حقه ﷺ ممنوعاً أو مكروهاً لحق ذلك الغير .

هذا في غير مقاربة المساجد ، وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام[3] فيه وفي الأمة ، فلذلك نُهي آكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع إلى النهي عن أكلها لمن أراد مقاربته[4] ، أما مع عدم مقاربة المسجد فلا حرج في تناوله لسائر الأمة دون النبي ﷺ .

٣ ـ الترك خوف الافتراض ؛ لأنه كان يترك ﷺ العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كما ترك القيام في المسجد في رمضان[5] ، وكما في قوله ﷺ: « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم

---

(١) أخرجه البخاري في الموضع السابق ، ومسلم في صحيحه (١٥٤٥/٣) عن ابن عباس.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٣٣٠/١٣) ، ومسلم في صحيحه (٣٩٤/١) كلاهما عن جابر بن عبد الله.

(٣) لعموم قوله ﷺ : « من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته ». أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٣٣٩/٢) عن جابر بن عبد الله .

(٤) انظر : الموافقات (٦٣/٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٤٠٣/٢) ، (٢٥٠/٤) عن عائشة.

بالسواك عند كل صلاة »[1] ، وقوله ﷺ لما أعتم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة »[2].

والترك هنا مطلوب ، لأنه من الرفق المندوب إليه ، وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركاً لما هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه ، كما في تركه قيام رمضان جماعة ، فإذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً من باب سد الذرائع ، كما في الأمثلة السابقة[3].

٤ ـ الترك لما لا حرج في فعله ، بناءً على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهيٌّ عنه بالكل[4] ، كإعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته[5].

وهذا النوع وإن كان مما لا حرج فيه ، فليس كل مالا حرج فيه يؤذن فيه ؛ إذ قد يكون مطلوب الترك بالكل كما مر .

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٣٧٤/٢) ، (٢٢٤/١٣) ، ومسلم في صحيحه (٢٢٠/١) كلاهما عن أبي هريرة .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٥٠/٢) ، (٢٢٤/١٣) ، ومسلم في صحيحه (٤٤٤/١) كلاهما عن ابن عباس .

(٣) انظر : الموافقات (٦٣/٤).

(٤) وهو المباح الذي يكون خادماً لأمر مطلوب الترك ، فهو منهي عنه في الجملة ، وباعتبار ما يؤول إليه ، وبمعنى أن المداومة عليه منهي عنه . انظر : أقسام المباح عند الشاطبي في الموافقات (١٤١/١).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٤٤٠/٢) ، ومسلم في صحيحه (٦٠٩/٢) كلاهما عن عائشة .

٥ ـ ترك المباح الصِّرْف إلى ما هو الأفضل ، كتركه ﷺ الانتصار من ذي الخويصرة عندما قال له : اعدل ، فإن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله[١]. وكذلك تركه ﷺ قتل المرأة التي سَمَّت له الشاة[٢]، ولم يعاقب ﷺ عروة بن الحرث ؛ إذ أراد الفتك به وقال : من يمنعك مني[٣].

ومن هذا النوع أيضاً أن القَسْم لم يكن لازماً لأزواجه في حقه ﷺ وهو معنى قوله تعالى : ﴿ **تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكَ** . . . الآية ﴾[٤] عند جماعة من المفسرين ، ومع ذلك فقد ترك ما أبيح له إلى القسم الذي هو أخلق بمكارم الأخلاق[٥].

ووجه الترك في هذا النوع ـ مع أن فعله من قبيل المباح ـ هو « أن الرفيع المنصب مطالَبٌ بما يقتضيه منصبه ، بحيث يعد خلافه منهيّاً عنه وغير لائق به ، وإن لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ، حسبما جرت به العبارة عندهم في قوله : « حسنات الأبرار سيئات المقربين » إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة الخطاب الشرعي . ولقد روي أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٤٣٦/٦) ، ومسلم في صحيحه (٧٣٩/٢) كلاهما عن عبد الله بن مسعود .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٢٣٠/٥) عن أنس بن مالك .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١٧٨٦/٤) عن جابر بن عبد الله .

(٤) سورة الأحزاب ، الآية ٥١ .

(٥) انظر : الموافقات (٦٣/٤) ، والتفسير الكبير للرازي (٦٠٩/١٢).

القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق بـه يعتـذر إلى ربـه ويقـول : « اللهم هذا عملي فيما أملك ، فلا تؤاخذني بما تملك ولا أملـك »[1] ، يريـد بذلك ميل القلب إلى بعض الزوجات دون بعض ، فإنه أمر لا يملك ، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للإنسان فيها أنفسها »[2]. وهكـذا بقيـة الأمثلـة المذكـورة في هـذا النـوع ، فتحصـل أن الـترك هنـا راجـع إلى مـا يقتضيـه النهي ، لكن النهي الاعتباري لا الحقيقي .

٦ ـ الـترك للمطلـوب خوفـاً مـن حـدوث مفسـدة أعظـم مـن مصلحـة ذلك المطلوب ، كما جاء في الحديث عن عائشة : « لولا أن قومـك حديـثٌ عـهدهم بالجاهليـة فأخـاف أن تنكـر قلوبهـم أن أُدخـل الجـدر في البيـت ، وأن ألصـق بابـه بـالأرض »[3]. وفي روايـة : « لأسسـت البيـت علـى قواعـد إبراهيم »[4].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٢/٢٤٢) والترمذي في سننه (٣/٤٤٦) والدارمي في سننه (٢/١٩٣) والنسائي في المجتبى (٧/٦٣) وفي الكبرى (٥/٢٨١) وأحمد في مسنده (٦/١٤٤) والبيهقي في السنن الكبرى (٧/٢٩٨) والحاكم في المستدرك (٢/٢٠٤) كلهم عن عائشة ، بلفظ : « فلا تلمني فيما تملك ولا أملك » . وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه . وأقره الذهبي . وقال ابن كثير في تفسيره (١/٥٦٥) عن إسناد أبي داود : وهذا إسناد صحيح .

(٢) الموافقات (٤/٦٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٢/٢٢٤)، (٣/٤٣٩)، ومسلم في صحيحه (٢/٩٧٣) كلاهما عن عائشة .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٣/٤٣٩) عن عائشة .

ومن هذا النوع أيضاً منعه ﷺ قتل أهل النفاق وقال : « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »[1].

والترك في هذه الأمثلة راجع إلى ما يقتضيه النهي ؛ لأنه من باب تعارض مفسدتين ؛ إذ يطلب الذهاب إلى الراجح ، وينهى عن العمل بالمرجوح ، والترك هنا هو الراجح فعمل به[2].

ويقرر الشاطبي أن الترك في هذه الأنواع « محله في الأصل غير المأذون فيه ، وهو المكروه والممنوع . فتركه عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل »[3].

أما النوع الأول ، وكذا الشق الخاص بالنبي ﷺ في النوع الثاني ، فإنهما لا يدخلان في الترك الواجب التأسي بالنبي ﷺ فيه .

ثانياً : ما تركه النبي ﷺ مطلقاً :

وهذا القسم هو مقصودنا في هذا المبحث ، نظراً لتعلقه بالمقاصد الشرعية من ناحية ، وبالابتداع من ناحية أخرى ، كما سنبيِّن ذلك .

والسؤال الذي ينبني عليه كلامنا في هذا القسم هو : هل كل ما سكت

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٦٤٨/٨) ، ومسلم في صحيحه (١٩٩٨/٤) ، كلاهما عن جابر بن عبد الله .

(٢) انظر : الموافقات (٦٦/٤).

(٣) المصدر السابق (٥٩/٤).

عنه ـ أو لم يفعله ـ النبي ﷺ حلال ومعفو عنه[1] ، ما دام لم يرد ما يحرِّمه أو يوجبه ، أم لا بد من الاجتهاد والنظر فيما تركه وإرجاعه إلى قواعد الشريعة وأحكامها ؟ .

للإجابة عن هذا السؤال لابد من استعراض ما قاله الشاطبي في هذا القسم من قسمي الترك ، فإنه قد رأى أن هذا القسم يشتمل على نوعين من الترك :

الأول : أن يسكت عنه أو يتركه لأنه لا داعية تقتضيه ، ولا موجب يقرر لأجله ، ولا وقع سبب تقريره ، كالحوادث النازلة بعد وفاة النبي ﷺ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، وإنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تبين في الكليات التي كمل بها الدين .

وإلى هذا الضرب يرجع جميع ما نظر فيه السلف الصالح ، مما لم يسنه رسول الله ﷺ على الخصوص ، مما هو معقول المعنى ، كتضمين الصناع ، وجمع المصحف ، ثم تدوين الشرائع ، وما أشبه ذلك مما لم يحتج في زمانه عليه السلام إلى تقريره ، لوجود كليات الشرع التي تستنبط بها منها .

وهذا الضرب إذا حدثت أسبابه فلابد من النظر فيه وإجرائه على أصوله إن كان من العاديات ، أو من العبادات التي لا يمكن الاقتصار فيها على ما سمع ، كمسائل السهو والنسيان في إجراء العبادات .

---

(١) لما أخرجه أحمد في مسنده (٤٢٨/٢) ، والحاكم في المستدرك (٣٥٧/٢) وصححه ، وأقره الذهبي . انظر الحديث ص ٤٣٢ .

ولا إشكال في هذا الضرب ، لأن أصول الشرع عتيدة ، وأسباب تلك الأحكام لم تكن في زمان الوحي ، فالسكوت عنها على الخصوص ليس بحكم يقتضي جواز الترك أو غير ذلك ؛ بل إذا عرضت النوازل روجع بها أصولها فوجدت فيها ، ولا يجدها من ليس بمجتهد[1] .

والقصد الشرعي في هذا النوع معروف من الجهات التي ثبت لها الحكم

---

(١) الاعتصام (١/٣٦٠) ، والموافقات (٢/٤٠٩). وعن كيفية معرفة حكم النوازل التي حدثت بعد عصر النبوة يبين الشيخ محمد بخيت المطيعي أن طريق ذلك هو « أن يعرض ما يحدث فعله بعد زمنه ﷺ ويبتدعه الناس على قواعد الشرع وأدلته المتقدمة ، في أي حكم دخلت كان حكمها . وذلك لأن النصوص الواردة عن الشارع من الكتاب والسنة لبيان أحكام الحوادث متناهية ، لأنها دخلت في الوجود الخارجي . وكل ما دخل في الوجود بالفعل من الحوادث متناه . وأما الحوادث فهي متجددة بتجدد الأزمان والأشخاص ، لا تنقضي إلاَّ بانقضاء دار الدنيا . والنصوص لا تكون إلاَّ من طريق الوحي ، وقد انقضى بوفاة رسول الله ﷺ ، ولابد لكل حادثة من تلك الحوادث التي لا تتناهى من حكم عند الله تعالى يؤخذ من تلك النصوص المتناهية . ولا يمكن عقلاً ولا شرعاً أن ما لا يتناهى ولا يقف عند حد يدخل تحت ما يتناهى ويقف عند حد . فلا يمكن حينئذٍ عقلاً ولا شرعاً أن يكون كل حكم من أحكام تلك الحوادث الجزئية التي تتجدد بتجدد الأزمان والأشخاص والأحوال مذكوراً صريحاً في تلك النصوص بعينه ودالة عليه بشخصه ؛ بل لا بد أن يكون مندرجاً اندراج الجزئيات في الكليات بواسطة عموم اللفظ تارة ، وبواسطة عموم علة الحكم تارة أخرى . ولهذا كله جعل الشارع الاجتهاد فرض كفاية يقوم به القادرون على استنباط الأحكام من تلك النصوص في كل زمان ». انظر : أحسن الكلام ص٥ ـ ٦.

بالنص ، وعلى ذلك فمثل هذا القسم يشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله ، وهو المصالح المرسلة[1] .

ويرى ابن تيمية أن للفقهاء في مثل هذا النوع طريقين :

١ - يفعل ما لم ينه عنه ، وهذا على القول بالمصالح المرسلة .

٢ - لا يفعل ما لم يؤمر به ، وهو قول من لا يرى إثبات الأحكام بالمصالح المرسلة .

والقائلون بهذا الرأي :

منهم من لا يثبت الحكم إن لم يدخل في لفظ منقول عن الشارع بقول أو فعل أو تقرير ، وهم نفاة القياس .

ومنهم من يثبت الحكم بلفظ الشارع أو بمعناه ، وهم القياسيون[2] .

الثاني من نوعي الترك : أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان .

فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ؛ إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان فيه[3] .

---

(١) انظر : الموافقات (٢/٤١٠).

(٢) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم ص١٣٤.

(٣) انظر : الموافقات (٢/٤١٠) ، الاعتصام (١/٣٦١).

ويمثل الشاطبي لهذا النوع بسجود الشكر عند مالك ، حيث سئل عنه فقال : لا يفعل ، ليس هذا مما مضى من أمر الناس .

فقيل له : إن أبا بكر - فيما يذكر - سجد يوم اليمامة شكراً لله . فقال : كذبوا على أبي بكر ، ثم قال : قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده ، أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا ؟ إذا جاءك مثل هذا مما كان في الناس ، وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ، فإنه لو كان لذُكر ؛ لأنه من أمر الناس الذين قد كان فيهم ، فهل سمعت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجماع ، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه[(١)].

وأدخل الشاطبي في هذا النوع من الترك نكاح المحلل ، باعتباره بدعة منكرة ، من حيث وُجد في زمانه عليه السلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين بإجازة التحليل ليتراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه[(٢)]، دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها .

وردّ الشاطبي بهذه القاعدة على القائلين بجواز أو استحباب التزام الدعاء بآثار الصلوات جهراً للحاضرين في مساجد الجماعات ، وأكد أنه « لو كان صحيحاً شرعاً أو جائزاً لكان النبي ﷺ أولى بذلك أن يفعله »[(٣)].

---

(١) انظر : الموافقات (٤١٣/٢) ، الاعتصام (٣٦٤/١).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٣٧١/٩ ، ٤٦٤) عن عائشة .

(٣) الاعتصام (٣٦٥/١).

الموافقون لرأي الشاطبي :

يتفق الشاطبي مع ابن تيمية في القول بهذا النوع من الترك ، وقد مثّل ابن تيمية له بالأذان في العيدين ، حيث أحدثه بعض الأمراء .

قال ابن تيمية في تقرير هذه المسألة : « فمثل هذا الفعل تركه النبي ﷺ مع وجود ما يعتقد مقتضياً له مما يمكن أن يستدل به من ابتدعه ، ككونه ذكراً لله ودعاء للخلق إلى عبادة الله فيدخل في العمومات كقوله تعالى : ﴿ **اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً** ﴾[1] ، وقوله : ﴿ **وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً** ﴾[2] . ويدخل أيضاً بالقياس على أذان الجمعة .

وهذه الأمور كانت موجودة على عهد الرسول ﷺ ، فلما أمر بالأذان للجمعة ، وصلى العيدين بلا أذان ولا إقامة ، دل تركه على أن ترك الأذان هو السنة ، فليس لأحد أن يزيد في ذلك ، بل الزيادة فيه كالزيادة في أعداد الصلوات وأعداد الركعات ، أو زيادة أيام الصوم المفروضة أو شعائر الحج المطلوب ، ونحو ذلك »[3] .

وممن قال بهذا الرأي ابن حجر الهيتمي حيث قرر أن ما تركه النبي ﷺ مع قيام المقتضي سنة ، وأن فعل ما تركه من هذا النوع بدعة مذمومة[4] .

---

(١) سورة الأحزاب ، الآية ٤١.

(٢) سورة فصلت ، الآية ٣٣.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ، لابن تيمية ، ص١٣٤.

(٤) الفتاوى الحديثية ، لابن حجر الهيتمي ، ص٢٠٦.

ومن القائلين بهذا النوع من الترك من علماء العصر الحديث الشيخ محمد بخيت المطيعي[1] حيث ذكر «أن ما تركه ﷺ مع وجود المقتضي لفعله كان تركه سنة وفعله بدعة مذمومة شرعاً ، ولذلك كره أصحابه استلام الركنين الشاميين ، وكرهوا الصلاة عقب السعي بين الصفا والمروة لترك النبي ﷺ لذلك مع وجود المقتضي للفعل ، فإنه عليه السلام كان بصدد تعليم المناسك ، ومع ذلك استلم الركن اليماني ولم يستلم غيره ، وصلى عقب الطواف بالكعبة ، ولم يصلِّ عقب السعي بين الصفا والمروة ، وكان يقول : « خذوا عني مناسككم »[2]، فدل ذلك على أن ما تركه في هذا المقام لم يكن من المناسك »[3].

---

(١) هو الأستاذ الكبير شيخ الأشياخ : محمد بخيت المطيعي ، مفتي الديار المصرية سابقاً ، ولد سنة ١٢٧١هـ ببلدته المطيعة ، بمركز ومديرية أسيوط ، التحق بالأزهر الشريف سنة ١٢٨٢هـ ، وأخذ في تلقي العلوم الشرعية والعربية ، كان حنفي المذهب ، وتلقى العلوم الفلسفية خارج الأزهر على السيد/ جمال الدين الأفغاني ، والشيخ / حسن الطويل . توفي سنة ١٣٥٤هـ ، من مؤلفاته : سلم الوصول إلى نهاية السول ، حاشية على شرح الخريدة. انظر : ترجمته بقلم أحد تلاميذه في أول نهاية السول (١/٧)، والكنز الثمين ص١١٨ ، والفكر السامي (٤/٣٨)، والأعلام (٦/٥٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/٩٤٣) عن جابر بن عبد الله .

(٣) أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام ، للشيخ بخيت المطيعي ، ص١٣. وانظر : رسائل الإصلاح ، للشيخ محمد الخضر حسين (٢/١٦٦)، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، لعلال الفاسي ، ص١٨٢.

المخالفون لمنحى الشاطبي في مسألة الترك كلية :

ومن المخالفين لهؤلاء العلماء في هذا القول الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري حيث قرر أن « الترك وحده إن لم يصحبه نص على أن المتروك محظور لا يكون حجة في ذلك بل غايته أن يفيد أن ترك ذلك الفعل مشروع . وأما أن ذلك الفعل المتروك يكون محظوراً فهذا لا يستفاد من الترك وحده ، وإنما يستفاد من دليل يدل عليه »[١].

ثم يرد الشيخ عبد الله على الشاطبي في هذه القاعدة بما ردّ به أبو سعيد ابن لب ، فإنه قال في الرد على من كره الدعاء عقب الصلاة : « غاية ما يستند إليه منكر الدعاء أدبار الصلوات أن التزامه على ذلك الوجه لم يكن من عمل السلف ، وعلى تقدير صحة هذا النقل ، فالترك ليس بموجب لحكم في ذلك المتروك إلاّ جواز الترك وانتفاء الحرج فيه ، وأما تحريم أو لصوق كراهية بالمتروك فلا ، ولا سيما فيما له أصل جملي متقرر من الشرع كالدعاء »[٢].

---

(١) حسن التفهم والدرك لمسألة الترك ، للسيد عبد الله بن صديق ، ص٩٥. وقد نظم السيد عبد الله بن الصديق أبياتاً بيَّن فيها حكم الترك فقال :

الترك ليس بحجة في شرعنا	لا يقتضي منعاً ولا إيجابا
فمن ابتغى حظراً بترك نبينا	ورآه حكماً صادقاً وصوابا
قد ضل عن نهج الأدلة كلها	بل أخطأ الحكم الصحيح وخابا
لا حظر يمكن إلاّ إن نهْيٌ أتى	متوعداً لمخالفيه عذابا
أو ذمٌّ فعلٍ مؤذنٌ بعقوبة	أو لفظ تحريم يواكب عابا

انظر : نفس المرجع ، في المقدمة .

(٢) حسن التفهم والدرك للسيد عبد الله بن الصديق ، نقلاً عن أبي سعيد بن لُبّ ، ص٩٥.

وعضَّد الشيخ قوله بما نقله عن ابن حزم ، حيث ذكر احتجاج المالكية والحنفية على كراهية صلاة ركعتين قبل المغرب بقول إبراهيم النخعي : إن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا لا يصلونها . وردَّ عليهم ابن حزم بقوله : « لو صح لما كانت فيه حجة ؛ لأنه ليس فيه أنهم ﷺ نهوا عنهما »[1] .

هذا عن المخالفة مع الشاطبي في حكم أصل الترك ، أما عن النوع الثاني من هذا القسم والذي سماه الشاطبي ـ ومن وافقه ـ بالترك مع وجود المقتضي للفعل ، فقد خالفه الشيخ عبد الله في طريقة تأصيل هذا النوع ، ونحى بالمسألة منحىً أصوليّاً أقرب للتحقيق مما قاله الشاطبي ، فقد قال ردّاً على الشاطبي وموافقيه : « وقد اشتبهت عليهم هذه المسألة بمسألة (السكوت في مقام البيان) صحيح أن الأذان في العيدين بدعة غير مشروعة ، لا لأن النبي ﷺ تركه ، ولكن لأنه ﷺ بيَّن في الحديث ما يُعمل في العيدين ولم يذكر الأذان ، فدل سكوته على أنه غير مشروع . والقاعدة : أن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر .

وإلى هذه القاعدة تشير الأحاديث التي نهت عن السؤال ساعة البيان ، فقد روى البزار عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله ﷺ : « ما أحل الله في كتابه فهو حلال ، وما حَرَّم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا

---

(١) انظر : المحلى ، لابن حزم (٢/٢٥٤).

من الله عافيته ، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً ثم تلا ﴿ **وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً** ﴾[1].

وروى الدارقطني[2] عن أبي ثعلبة الخشني عن رسول الله ﷺ قال : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وحرَّم أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت عن أشياء رحمةً بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها »[3].

وما ذهب إليه الشيخ يتفق مع ظاهر قول بعض المحققين ، مثل ابن دقيق العيد ، فقد صرح أن « ترك الشيء لا يدل على تحريمه »[4]، وقال في موضع آخر : « ليس الترك بدليل على الامتناع »[5].

وإنما قلنا إن هذا القول الأخير - عند التحقيق - أرسخ ؛ لأنه ألصق بأصول الفقه ، الذي اعتنى الشاطبي به أشد الاعتناء ، فضلاً عن أنه إذا لم يكن الترك في مقام البيان من النبي ﷺ خرج عن حيز الحظر إلى فسحة المباح والمتاح ، وأخذ حكمه الشرعي باعتبار ما فيه من مصلحة .

والذي جعل الشاطبي يحكم على كثير من الأمور المتروكة التي لم تكن في

---

(١) سورة مريم ، الآية ٦٤. والحديث أورده الهيثمي في مجمع الزوائد (١٧١/١) وقال : إسناده حسن ورجاله موثقون . وأخرج أحمد نحوه في مسنده (٤٢٨/٢) ، والحاكم في المستدرك (٣٧٥/٢) وقال : صحيح ، وأقره الذهبي .

(٢) سنن الدارقطني (١٨٤/٤).

(٣) حسن التفهم والدرك لمسألة الترك ، ص١٠١ - ١٠٢.

(٤) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، لابن دقيق العيد (٢٠٥/١).

(٥) المرجع السابق (١٨٨/١).

صدر الإسلام بالابتداع هو أنه عَدَّ كـل مـا فُعـل مـن قبيـل التعبـد أو العبـادة مما تركه السلف أو لم ينقل عنهم فيه شيء ـ مخالفاً لمقصود الشارع ، ومـن ثم وصَفَه بالبدعة ، وذلك لأن عصرهم كان مجالاً لفعـل أصـل كـل الخـيرات ، وهم كانوا أحق بها وأهلها ، ولذلك فإن « وجود المعـنى المقتضـي مـع عـدم التشريع دليل على مقصـد الشـارع إلى عـدم الزيـادة علـى مـا كـان موجـوداً قبل ، فإذا زاد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل »[1].

ووسَّع الشاطبي دائرة الحكم بالابتداع على من فعل ما تركـه النـبي ﷺ والسلف الصالح ، حتى ولو كان خارج إطار العبادات وكان من قبيل الأمور العادية التي يعقل معناهـا ، فصـرّح أن الأمـور العاديـة كالعبـادات في الحكـم بالبدعة ، « لأن ترك العمل به من النبي ﷺ في جميع عمره ، وتـرك السـلف الصالح له على توالي أزمنتهم قد تقدم أنه نص في الترك ، وإجماع من كل من ترك ، لأن عمل الإجماع كنصه »[2].

وكان ديدن الشاطبي في الاستدلال على إثبات الترك هـو الاعتمـاد علـى أنه لم ينقل عن السلف فعله ، وهذا ليس بكـافٍ في إثباتـه ، لأنـه قـد يكـون فَعَله بعض السلف ولم ينقل عنهم ، أو يكون مثبت الترك لم يَطَّلع على معظـم المصادر ، بحيث يأتي حكمه شبه مؤكد ، إن لم يكن مؤكداً في أن واحداً من السلف لم يفعل هذا المتروك .

---

(١) الموافقات (٢/٤١٤).

(٢) الاعتصام (١/٣٦٥).

وهذا ما ظهر في استدلال مالك على بدعة سجود الشكر ، بعدم وروده ـ عنده ـ عن النبي ﷺ أو الصحابة أو التابعين. مع أنه قد ورد في ذلك أحاديث وآثار تثبت مشروعيته وفعله عن النبي ﷺ ومنها :

١ ـ ما جاء في الحديث مِنْ تَخلُّف كعب بن مالك عن غزوة تبوك ، ثم توبة الله عليه من هذا التخلُّف ، فقال كعب بن مالك حين بشره أحد الصحابة بتوبة الله عليه ، قال : « فخررت ساجداً ، وعرفت أن قد جاء فرج »[1] ، وقد علق الإمام النووي على هذه العبارة بقوله : « قوله : فخررت ساجداً . دليل للشافعي وموافقيه في استحباب سجود الشكر بكل نعمة ظاهرة حصلت أو نقمة ظاهرة اندفعت »[2].

٢ ـ ما رواه أبو داود والترمذي عن أبي بكرة عن النبي ﷺ أنه كان إذا جاءه أمرُ سرورٍ أو بُشِّر به خَرَّ ساجداً شاكراً لله[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (١١٥/٨) ، ومسلم في صحيحه (٢١٢٦/٤).

(٢) شرح النووي على مسلم (٩٥/٧).

(٣) سنن أبي داود (٨٩/٣) ، وسننَ الترمذي (١٤١/٤) وقال : هذا حديث غريب لا نعرفه إلاَّ من هذا الوجه ، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم . وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣٧٠/٢) والحاكم في المستدرك (٤١١/١) وقال : حديث صحيح وإن لم يخرجاه . وأقره الذهبي وقال : وللحديث شواهد. وقد ساق البيهقي عدداً من الأحاديث الصالحة للاحتجاج على مشروعية سجدة الشكر .

إذاً فسجود الشكر له أصل يعتمد عليه ، فضلاً عن أنه لم ترد نصوص ترده .

والخلاصة :

أن الشاطبي أصابه نوع اضطراب في أقواله في هذا النوع من الترك ؛ إذ تارةً يدخل فيه العاديات ، وتارةً يقصره على العبادات أو ما فيه تعبد .

والذي يترجح أن الترك هنا على الإباحة ما لم يصادم نصّاً أو قاعدة شرعية كما بيَّنا ، على أن ترك الصحابة تدخله قاعدة الاحتمالات ؛ إذ من الممكن أن تركهم جاء اتفاقاً ، بغير قصد ، أو أن يكون المتروك غير جائز عندهم ، أو تركوه لما هو أفضل منه ، إلى غير ذلك من الاحتمالات ، والقاعدة أن ما دخله الاحتمال سقط به الاستدلال .

*   *   *

الفصل الثاني

في التصوف عند الشاطبي

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : تعريف التصوف ، وحكمه عند الشاطبي .

المبحث الثاني : الصوفية ومقاصد الشريعة .

المبحث الثالث : دفاع الشاطبي عن الصوفية .

المبحث الرابع : مآخذ الشاطبي على متأخري الصوفية .

المبحث الأول

تعريف التصوف ، وحكمه عند الشاطبي

تمهيد :

تناول الشاطبي موضوع التصوف من ناحية مدى اتفاقه واختلافه مع قواعد الشرع ، وكان الحكم في هذا الأمر للثوابت الشرعية التي لا تتغير ، ولا يقربها تبدل أو تطور ، وعلى رأس هذه الثوابت المقاصد الشرعية التي تعد سقفاً لكل حكم شرعي ، بحيث لا يخرج حكم عن حماها ، ولا يند دليل عن فحواها . فما كان مندرجاً تحت هذه المقاصد فهو صحيح محمود ، وما خالفها وأشاح عنها فهو مبتدع مردود .

ومن ثم فليس الشاطبي - كما يتوهم الكثيرون - من الرافضين المنكرين للتصوف على الإطلاق ؛ بل الرجل من بقايا الرعيل الأول الذين كانوا يقيسون كل أمر بقانون الشرع ، فلا ينجرفون لأهوائهم أو رغباتهم في الحكم على الأشياء ، ولا يقلدون كل أحد إلاَّ من كان محلاً للأسوة والاقتداء .

ولقد نقل الشاطبي عن أكثر من أربعين شيخاً من أكابر القوم ، يؤكد كلامُ كلٍّ منهم غيره ، أن الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة مجمعون على تعظيم الشريعة ، مقيمون على متابعة السنة ، غير مخلين بشيء من آدابها ، أبعد الناس عن البدع وأهلها . ولذلك لا نجد منهم من يُنسب إلى فرقة من الفرق الضالة ، ولا من يميل إلى خلاف السنة ، وأكثر من ذكر منهم علماء

وفقهاء ومحدِّثون ، وممن يؤخذ عنه الدين أصولاً وفروعاً ، ومن لم يكن كذلك فلا بد له من أن يكون فقيهاً في دينه بمقدار كفايته .

ثم يمدح الشاطبي هؤلاء القوم ، معتبرهم المعيار في قبول أو ردّ المترددين على عتبات التصوف ، لأنهم ـ حقّاً ـ هم « أهل الحقائق والمواجد والأذواق والأحوال والأسرار التوحيدية ، فهم الحجة لنا على كل من ينتسب إلى طريقهم ولا يجري على منهاجهم »[1] .

ولكن لما طال بأهل هذا الطريق الأمد ، وتشعبت الأهواء وكثرت الفرق ، أدخل على طريقتهم بعضُ المنتسبين ما هو غريب عنها ، وَدَسَّ المغرضون والمنحرفون فيها ما هو على طرفي النقيض منها ، فنرى كثيراً من المتأخرين « ممن يتشبه بهم ، يرتكب من الأعمال ما أجمع الناس على فساده شرعاً ، ويحتج بحكايات هي قضايا أحوال ، إن صحت لم يكن فيها حجة ، لوجوه عدة ، ويترك من كلامهم وأحوالهم ما هو واضح في الحق الصريح ، والاتباع الصحيح ، شأن من اتبع من الأدلة الشرعية ما تشابه منها »[2] .

ولما اشتد الأمر في عصر الشاطبي ، وادّعى الكثيرون التوسم بهذه النحلة ، واقتحم أسوارها من ليس من أهلها ـ عزم على وضع تلخيص يوضح أصول هذه الطريقة ، وما شابها من نزغات وتُرهات ، ليميز الخبيث من الطيب ، وليعرف المرء أين يضع قدمه ، ولكن المنية عاجلت الشاطبي

(١) الاعتصام (١/٩٨) .

(٢) المصدر السابق (١/٩٩) .

قبل أن يحقق عزمه ، ووفاه أجله قبل أن يضع أنموذجه ومصنفه في التصوف .

وقد صرّح الشاطبي باسم هذا المصنَّف فقال : « وإن فسح الله في المدة وأعان بفضله بسطنا الكلام في هذا الباب في كتاب (مذهب أهل التصوف) وبيان ما أدخل فيه مما ليس بطريق لهم »[1].

وعرض في موضع آخر لنفس العزم فقال : « وفي غرضي إن فسح الله في المدة وأعانني بفضله ويسر لي الأسباب أن ألخص في طريقة القوم أنموذجاً يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى ، وأنه إنما داخلتها المفاسد وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح ، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي ولا فهم لمقاصد أهلها ، وتقوَّلوا عليهم ما لم يقولوا به ، حتى صارت في هذا الزمان الأخير كأنها شريعة أخرى غير ما أتى به محمد ﷺ ، وأعظم من ذلك أنهم يتساهلون في اتباع السنة ، ويرون اختراع العبادات طريقاً للتعبد صحيحاً ، وطريقة القوم بريئة من هذا الخباط بحمد الله »[2].

وإن لم تسعف المنية الشاطبي في وضع أنموذجه وكتابه عن التصوف ، فإننا سنحاول من خلال هذا الفصل أن نستشف عناصر هذا الأنموذج من بين صفحات كتبه وفي ثنايا كلامه ، ليتضح لنا في آخر الأمر موقف الشاطبي من التصوف والصوفية .

---

(١) الاعتصام (١/٢١٩) .

(٢) المصدر السابق (١/٩٠) .

تعريف الشاطبي للتصوف :

لم يحظ مصطلح بتعريفات كما حظي اسم التصوف ، حيث لم يُخْلِ صوفي - خاصةً كبار الشأن وأرباب الطريق - كلامه من التعرض لتعريف التصوف ، كلٌّ بما يمليه عليه ذوقه والحال التي هو فيها ، حتى إن الإمام الحافظ أبا نعيم الأصبهاني[1] قَلَّ أن يترك ترجمة لعالم في كتابه إلاَّ وصدَّرها بتعريف للتصوف يليق بحال المترجَم له ، فضلاً عما ذكره أصحاب طبقات الصوفية مثل : أبي عبد الرحمن السلمي[2] ، وعبد الوهاب الشعراني[3] ،

---

(١) هو أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق المهراني الأصبهاني ، كان إماماً حافظاً ، صاحب تصانيف عديدة نافعة ، خاصةً في رواية الحديث ، وكان يحرص على الإسناد العالي في روايته ، روى عنه خلق كثيرون ، وجرى بينه وبين الحنابلة خصومة بسبب التزامه بمذهب أبي الحسن الأشعري في الصفات . توفي سنة ٤٣٠هـ ، وأشهر تصانيفه : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، المستخرج على الصحيحين . انظر : البداية والنهاية (٤٥/١٢) ، تبيين كذب المفترى ص٢٤٦ ، تذكرة الحفاظ (١٠٩٢/٣) ، شذرات الذهب (٢٤٥/٣) .

(٢) هو محمد بن الحسين بن محمد الأزدي ، السُّلمي الأم ، كان إماماً حافظاً ، صاحب تصانيف جمة في الحديث والتصوف ، وكان شيخ الصوفية في وقته ، اجتمع بأبي علي الدقاق ، اعترض عليه بعض العلماء بسبب كتابه (حقائق التفسير) الذي يدق على ظاهر الفهم . توفي سنة ٤١٢هـ . وله مصنفات كثيرة ، أشهرها : طبقات الصوفية . انظر : تاريخ بغداد (٢٤٨/٢)، تذكرة الحفاظ (١٠٤٦/٣)، شذرات الذهب (١٩٦/٣)، طبقات السبكي (١٤٣/٤) ، طبقات المفسرين للداودي (١٣٧/٢) .

(٣) هو عبد الوهاب بن أحمد الشعراني - وقيل الشعراوي - المصري ، الشافعي ، كان فقيهاً عالماً ، من الصوفية الفقهاء ، وكان يحمل لواء التصوف في عصره ، وصنف الكثير من الكتب . توفي سنة ٩٧٣هـ ، ومن تصانيفه : مشارق الأنوار القدسية في العهود المحمدية ، ولواقح الأنوار ، واليواقيت ، والاقتباس في القياس . انظر : الأعلام (١٨٠/٤)، جامع كرامات الأولياء (١٣٤/٢)، شذرات الذهب (٥٤٤/١٠) ، معجم المؤلفين (٢١٨/٦) .

حيث ذكروا تعاريف متعددة للتصوف ، أوردوهـا علـى ألسـنة القـوم الذيـن ترجموا لهم .

وقد لاحظ الشاطبي المعاني التي تدور عليها تعريفـات هـؤلاء القـوم مـن أصحاب الشأن ، فاستخلص منها معنيـين توطئـة للحكـم علـى كـل مدلـول منهما فقال : « وحاصل ما يرجع إليه لفظ التصوف عندهم معنيان :

أحدهما : التخلق بكل خُلُق سَنِيّ ، والتجرد عن كل خلق دنـي .

والآخر : أنه الفناء عن نفسه والبقاء لربه .

وهما في التحقيق (يرجعان)[1] إلى معـنى واحـد ، إلاَّ أن أحدهمـا يصلـح التعبـير بـه عـن البدايـة ، والآخـر يصلـح التعبـير بـه عـن النهايـة . وكلاهمـا اتصاف ، إلاَّ أن الأول لا يلزمه الحال[2]. والثاني يلزمه الحال .

وقد يعبر فيهما بلفظ آخر فيكون الأول عملاً تكليفيّاً ، والثاني نتيجته . ويكون الأول اتصاف الظاهر ، والثـاني اتصـاف البـاطن ، ومجموعـهما هـو التصوف »[3].

---

(١) زدنا هذه اللفظة لتتسق العبارة .

(٢) الحال عند القوم : معنى يرد على القلـب مـن غـير تعمـد ولا اجتـلاب ولا اكتسـاب ، مـن طرب أو حزن ، أو بسط أو قبـض ، أو شـوق أو انزعـاج ، أو هيبـة أو اهتيـاج . ويـزول الحال بظهور صفات النفس ، سواء يعقبه المِثْل أو لا ، فإذا دام وصار ملكاً يسمى : مقاماً . فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، وصاحب المقام ممكن في مقامـه وصـاحب الحـال مُتَرقٍّ عن حاله. انظر : الرسالة القشيرية ص٥٧ ، والتعريفات للجرجاني ، ص١١٠-١١١.

(٣) الاعتصام (٢٠٧/١) .

حكم الكلام في التصوف :

أما عن حكم الكلام في التصوف فيبيِّن الشاطبي أن الحكم يتبع معنى التصوف ومدلوله ؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره أولاً ، ولذلك تطرق إلى ذكر مفهومي التصوف كما أسلفنا ، ثم أتبع ذلك ببيان حكم كل منهما .

فأشار إلى أن التصوف بالمعنى الأول لا بدعة في الكلام فيه؛ لأنه إنما يرجع إلى تفقه ينبني عليه العمل ، وتفصيل آفاته وعوارضه ، وأوجه تلافي الفساد الواقع فيه بالإصلاح ، وهو فقه صحيح ، وأصوله في الكتاب والسنة ظاهرة ، فلا يقال في مثله : بدعة ، إلاَّ إذا أطلق على فروع الفقه التي لم يُلْفَ مثلها في السلف الصالح أنها بدعة ، كفروع السَّلَم والإجارات ، ومسائل السهو ، وبيوع الآجال ، وما أشبه ذلك[(١)].

وليس من شأن العلماء إطلاق لفظ البدعة على الفروع المستنبطة التي لم تكن فيما سلف ، وإن دقت مسائلها . فكذلك لا يطلق على دقائق فروع الأخلاق الظاهرة والباطنة أنها بدعة ؛ لأن الجميع يرجع إلى أصول شرعية . ولكن الأولى تقع تحت نظر أهل الفقه ، بينما الثانية يعتني بها أهل السلوك والتخلق .

وأما التصوف بالمعنى الثاني فالحكم عليه يتفرع بناءً على الأضرب التي تندرج تحته ، وهي :

---

(١) انظر : الاعتصام (١/٢٠٧) .

أحدها : يرجع إلى العوارض الطارئة على السالكين ، إذا دخل عليهم نور التوحيد الوجداني ، فيُتكلم فيها بحسب الوقت والحال ، وما يحتاج إليه في النازلة الخاصة رجوعاً إلى الشيخ المربِّي ، وما بُيِّن له في تحقيق مناطها بفراسته الصادقة في السالك بحسبه وبحسب العارض ، فيداويه بما يليق به من الوظائف الشرعية والأذكار الشرعية ، أو بإصلاح مقصده إن عرض فيه العارض ، فقلما يطرأ العارض إلاَّ عند الإخلال ببعض الأصول الشرعية التي بُني عليها في بدايته . فقد قالوا : إنما حُرِموا الوصول بتضييعهم الأصول .

فمثل هذا الحال لا بدعة في معالجته بمشروع ؛ لرجوعه إلى أصل شرعي، فعن أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ جاءه ناس من أصحابه ﵃ فقالوا : يا رسول الله ! إنا نجد في أنفسنا الشيء يعظم أن نتكلم به ، ما نحب أن لنا وأنّا تكلمنا به . قال : « أو قد وجدتموه ؟ » قالوا : نعم . قال : « ذاك صريح الإيمان »[1].

وفي رواية أبي هريرة ـ أيضاً ـ تفسير ما سبق وهي أن رسول الله ﷺ قال : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا ، خلق الله الخلق ، فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل : آمنت بالله »[2].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٤/٣٢٩) وأخرج مسلم نحوه (١/١١٩) . وقولهم : (أن لنا) حذف اسم (أن) لتذهب النفس كل مذهب في تقدير عظمته ، أي : أن لنا كذا وكذا من المال والخيرات .

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (١/١٢٠) .

وفي رواية ثالثة عنه أنه ﷺ قال : « فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته »[1].

وفي رواية عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه ﷺ قال : « إذا وجدت شيئاً من ذلك فقل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم »[2]، إلى أشباه ذلك ، وهو أصل صحيح مليح[3].

والثاني : يرجع إلى النظر في الكرامات ، وخوارق العادات ، وما يتعلق بها مما هو خارق في الحقيقة أو غير خارق ، وما هو منها يرجع إلى أمر نفسي أو شيطاني ، أو ما أشبه ذلك من أحكامها .

فهذا النظر ليس ببدعة ، كما أنه ليس ببدعة النظر في المعجزات وشروطها ، والفرق بين النبي والمتنبي ، وهو من علم أصول الدين ، فحكمه حكمه[4].

والضرب الثالث : ما يرجع إلى النظر في مدركات النفوس من العالم الغائب ، وأحكام التجريد النفسي ، والعلوم المتعلقة بعالم الأرواح ، وذوات الملائكة والشياطين ، والنفوس الإنسانية والحيوانية ، وما أشبه ذلك . وهو بلا شك بدعة مذمومة إن وقع النظر فيه والكلام عليه بقصْد

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١/١٢٠) .

(٢) أخرجه أبو داود في سننه (٤/٣٢٩)، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (١٠/٤٢٠).

(٣) انظر : الاعتصام (١/٢٠٩) .

(٤) الاعتصام (١/٢٠٩) .

جعله علماً ينظر فيه ، وفنّاً يُشتغل بتحصيله بتعلُّم أو رياضة ، فإنه لم يعهد مثله في السلف الصالح ، وهو في الحقيقة نظر فلسفي محض لا يُرجى من ورائه عمل .

ولا يباح الكلام في هذا الضرب إلاّ على وجه التحذير للسالكين من مغبته ، والأخذ بأيديهم للابتعاد عن طريقه والالتفات إليه ، إذ الطريق الصحيح مبني على الإخلاص التام بالتوجه الصادق ، وتجريد التوحيد عن الالتفات إلى الأغيار . وفتح باب الكلام في هذا الضرب مضاد لذلك كله[١] .

والضرب الرابع : يرجع إلى النظر في حقيقة الفناء من حيث الدخول فيه ، والاتصاف بأوصافه ، وقطْع أطماع النفس عن كل جهة توصل إلى غير المطلوب ، وإن دقت ، فإن أهواء النفوس تدق وتسري مع السالك في المقامات، فلا يقطعها إلاّ من حسم مادتها وبتَّ طلاقها ، وهو باب الفناء المذكور .

وهذا نوع من أنواع الفقه المتعلق بأهواء النفوس ، ولا يعد من البدع لدخوله تحت جنس الفقه ؛ لأنه ـ وإن دق ـ راجع إلى ما جَلَّ من الفقه ، ودقته وجلّته إضافيان والحقيقة واحدة[٢] .

---

(١) الاعتصام (٢٠٩/١) .

(٢) الاعتصام (٢١٠/١) والفناء الذي ذكره الشاطبي هو أحد نوعي الفناء الذي تكلم عنه الصوفية ، ومعناه سقوط الأوصاف المذمومة ، ويتأتى ذلك بكثرة الرياضة . والنوع الثاني للفناء هو : عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق . وقد تحاشى الشاطبي الكلام في هذا النوع ، نظراً لدقته ولاعتراض البعض عليه . انظر : (الرسالة القشيرية ، ص٦٧ ، والتعريفات للجرجاني ، ص٢١٧) .

وثَمَّ أقسام أُخَر معيار الحكم عليها يرجع إلى مدى اتفاقها أو اختلافها مع الأصول الشرعية .

وبسبب تنوع الكلام في دقائق التصوف خلص الشاطبي إلى أن الكلام فيه ليس ببدعة بإطلاق ، ولا هو مما صح بالدليل بإطلاق ، بل الأمر ينقسم باعتبار ماهية هذا الكلام ومدى اندراجه تحت قواعد الشريعة وثوابتها[1] .

وكلام الشاطبي ـ وإن كان فيه إعواز من جهة النظر الصوفي ـ يوضح أنه لا يصح أن ننسب للشاطبي الحكم ببدعة التصوف على الإطلاق ، إذ هو قد فصَّل الحكم في الكلام عن دقائق التصوف ، وعرضه على أصول الشريعة ومقاصدها ، فما وافقها أقر بصحة أصله ، بل ويمدح الملتزمين به السالكين على دربه ، ويراهم أشد الناس تمسكاً بالسنة ، وألصقهم بمقاصد الشريعة ، وأقواهم في الأخذ بتلابيب الشرع وأحكام الدين ، وما خالف الثوابت عارضه وعدّه من المبتدعات الواجب إنكارها .

ولعل ما حدا بكثير من المتأخرين إلى وصف الشاطبي بإنكار التصوف ومحاربة أهله ، هو عدم إمعانهم النظر في كتبه ، والعمل على استقرائها والربط بينها ؛ إذ لا يصدر هذا الحكم إلاَّ ممن قرأ بضع صفحات من كتاب الاعتصام ، في المواضع التي ذم الشاطبي فيها أعمال متأخري الصوفية ، وفنَّد فيها بدعهم التي استحدثوها وصيَّروها من صلب الدين وطرق التدين ، مثل ما التزموه من شطح وطبل ورقص عند اجتماعهم للذكر .

---

(١) انظر : الاعتصام (١/٢٠٧) .

ولكن ليس هذا هو كل ما يفعله الصوفية ، بل القوم لهم محامد وأفعال تجل عن الوصف والعرض .

وليس غريباً أن ينتقد الشاطبي بعض الصوفية في الاعتصام ، لأن مبنى هذا الكتاب قائم على توضيح معنى البدعة وأسبابها ووسائل انتشارها ، وبيان الفِرَق الواقعين فيها ، فكان من المتوقع لقارئ مثل هذا الكتاب أن يجد فيه بعض مثالب متأخري الصوفية ، شأنهم في ذلك شأن من شذ من الفِرَق التي انحرفت عن منهج الإسلام وسبيل السنة .

بيد أن الذي يدير نظره إلى كتاب الشاطبي الآخر ، وهو الموافقات ، ثم يمعن النظر فيه لابد أن يُسَلِّم بأن الرجل من عداد القوم ، إذ نراه يؤصل لقواعدهم ، ويزيل الوهم واللبس عن عباراتهم ، وينافح عنهم وعن طريقتهم بقواعد أصولية ، وشواهد قرآنية ، وأدلة نبوية ، وآثار سلفية ، تؤكد صحة طريقهم ، وتُلقي باللوث بعيداً عن حياضهم .

ولذلك فسوف نعرض لأنموذج الشاطبي عن التصوف ، بقدر الطاقة ، من خلال نقاط أساسية ، نتبين من خلالها الإطار الذي يحكم هذه الطريقة ، ونستجلي منها كيف جمع هؤلاء بين الشريعة والحقيقة ، فكانوا أحق بها وأهلها . والشاطبي في كل هذا يصدر عن عقيدة أساسها أن الصوفية كغيرهم ممن لم تثبت لهم العصمة فيجوز عليهم الخطأ والنسيان ، والمعصية كبيرتها وصغيرتها ؛ إذ كلٌّ يؤخذ من قوله ويُرَدُّ إلاَّ ما كان من كلام النبي ﷺ .

* * *

المبحث الثاني

الصوفية ومقاصد الشريعة

عندما تكلمنا في الباب الثاني عن طرق الكشف عن المقاصد الشرعية ، بيَّنا أن أعم هذه الطرق هو أولها الذي يعتمد مجرد الإذن أو النهي من الشرع ، وخلصنا من ذلك إلى أن هذا الطريق هو أقرب إلى الإخلاص ، وأمثل السبل في التحقق بالعبودية .

والأصل في هذا الطريق أن صاحبها يدخل فيها ونظره إلى المسبِّب دون الالتفات إلى الأسباب أو آثارها من المسبَّبات ، فصار العامل بها متحققاً بأعلى مراتب الامتثال ، ومتشوِّفاً إلى الرقي لدرجات الكمال .

واعتباراً بأصل هذا المسلك فإن العُبَّاد من هذه الأمة ـ ممن يُعتبر مثله هاهنا ـ أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ حتى عدوا ميل النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جملة مكائدها . وأسسوها قاعدة بَنَوْا عليها ـ في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض ـ وهي أن يقدموا ما لا حظ للنفس فيه ، أو ما ثَقُل عليها ، حتى لا يكون لها عمل إلاَّ على مخالفة ميل النفس ، وهم الحجة فيما انتحلوا؛ لأن إجماعهم إجماع ، وذلك دليل على صحة الإعراض عن المسبَّبات في الأسباب ، وقال عليه السلام إذ سأله جبريل عن الإحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبد الله على المراقبة يَعْزُب عنه ـ إذا تلبس بالعبادة ـ حظٌّ نفسه فيها ، هذا مقتضى

العادة الجارية بأن يعزب عنه كلٌّ ما سواها؛ إذ ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات إلى المسبَّبات ، وهو معنى بيَّنه أهلُه كالغزالي وغيره[1].

وبسلوك الصوفية هذا الطريق تحققوا بإسقاط حظوظ النفس في جانب مطلوبات الشرع ، فأضحوا واقفين بأعلى سُلَّم الامتثال ، فإن للمكلف في دخوله تحت التكاليف والتحقق بها ثلاثة أحوال :

أحدها : أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها ، من حيث المصلحة ، دون النظر إلى جهة التعبد فيها .

وهذه هي المرتبة الدنيا لتحصيل منفعتي الدنيا والآخرة .

والثاني : أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع ، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه .

وهذا أكمل من الأول ، إلاَّ أنه ربما فاته النظرُ إلى التعبد ، والقصدُ إليه في التعبد ، فيعمل للمصلحة غافلاً عن الامتثال للأمر .

والثالث : أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم . وهذا أكمل وأسلم[2].

---

(١) انظر : الموافقات (١/١٩٤) .

(٢) انظر : المصدر السابق (٢/٣٧٣) .

وأصحاب الحالة الثالثة هم أهل الطريق من الصوفية الخُلَّص الذين حازوا درجتي السلامة والكمال نتيجة لتحققهم بهذا الحال وامتثالهم بهذا المقام .

ويشرح الشاطبي وَجْهَي الكمال والسلامة في هذا الحال فيقول : « أما كونه أكمل ؛ فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكاً ملبّياً ؛ إذ لم يعتبر إلاَّ مجرد الأمر ، وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وَكَّل العلم بالمصلحة إلى العالِم بها جملةً وتفصيلاً ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً في تلبيته التي لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض .

وأما كونه أسلم ؛ فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله ردّه قصد التعبد؛ بل لا يدخل عليه في الأكثر ، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء . . . وأيضاً فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي . والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها »[1] .

وإذا أردنا أن نبيِّن كيف ترقّى هذا المسلك بالصوفية إلى أعلى مراتب الامتثال ، وأسمى مقامات العبودية ، فيكفينا أن نشير إلى ثلاثة أمور ترتبت على هذا الامتثال ، وهي تعد من أوضح مظاهر هذه الرتبة ، فضلاً عن أنها من أهم مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ، كما أشرنا إلى ذلك في باب

---

(١) الموافقات (٢/٣٧٤ ، ٣٧٥) .

المقاصد ، وهذه المظاهر هي :

المظهر الأول : اقتضاء الأوامر الوجوب ، والنواهي الحرمة:

تَفَاوُتُ الأوامر والنواهي من حيث اقتضاؤها الأحكام الخمسة (الوجوب ، والندب ، والإباحة ، والكراهة ، والحرمة) إنما نتج عن المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، وكذا عن المفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك .

هذا هو المعهود عند جمهور العلماء ، حتى الصوفية منهم ، إلاَّ أن الصوفية يذهبون فيما بينهم إلى تقسيم آخر ، حيث يبقون الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء إلاَّ وجهان :

أحدهما : اقتضاء الفعل . والآخر اقتضاء الترك .

فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم « وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية ، ومن حذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملةً ، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة؛ إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ، بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه محرم . وهؤلاء هم الذين عدوا المباحات من قبيل الرخص »[1]، ورأوا أن العزيمة هي الأَوْلى بالامتثال ، تحققاً بمقام العبودية المطلوب منهم ؛ إذ لا يليق بمن يقال له : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ**

---

(١) الموافقات (٣/٢٣٩) .

﴿ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[1] أن يقوم بغير التعبد وبذل المجهود في التوجه إلى الواحد المعبود .

وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحَّة العبد لسيده في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ؛ إذ ليس للعبد حق على السيد ، من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والرب يفعل ما يريد[2] .

ولا يُعَدُّ الصوفية مبتدعين أو خارجين عن الجادة ، لأخذهم بهذا المسلك في الأوامر والنواهي ، فإن الذي دفعهم إلى هذا السبيل هو تمسكهم بأدلة النقل والعقل التي اعتبروا بها هذا المنهج ، وذلك من طريقين :

أحدهما : من جهة الآمر دون اعتبار الأوامر والنواهي إلاَّ في مجرد الاقتضاء وهو شامل للأحكام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهي ، وذلك قبيح شرعاً .

وليس النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب؛ بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة .

والثاني : من جهة معنى الأمر والنهي ، وله اعتبارات :

١ ـ النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها ، فإن امتثال الأوامر واجتناب

---

(١) سورة الذاريات ، الآية ٥٦ .

(٢) انظر : الموافقات (٣/٢٤٣) .

النواهي ، من حيث هي تقتضي التقرب من المتوجه إليه ، كما أن المخالفة تقتضي ضد ذلك .

فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب؛ لأن الجميع يقتضيه ، حسبما دلت عليه الشريعة ، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده ؛ لأن الجميع يقتضي نقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادي في القرب هو المطلوب ، فحصل من تلك أن الجميع على وزان واحد في قصد التقرب والهرب عن البعد .

٢ ـ النظر إلى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند المخالفة . . . فـإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى مكمِّل خادم ، ومكمَّل مخدوم ، وما هو كالصفة والموصوف ، فمتى حصلت المندوبات كملت الواجبات وبالضد ، فالأمر راجع إلى كون الضروريات آتية على أكمل وجوهها ، فكان الافتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات ، فزاحمت المندوبات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار فحكم عليها بحكم واحد .

وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات ، من حيث كان رائداً لها وأنساً بها ، فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها[١] .

والصوفية باعتبارهم هذا النظر لم يخالفوا ما اصطلح عليه الأصوليون في

---

(١) انظر : الموافقات (٣/٣٤٠ ـ ٣٤٣) .

تقسيم الأحكام التكليفية إلى خمس مراتب ؛ إذ النظر الصوفي راجع إلى مجرد اصطلاح ، لا إلى معنى يختلف فيه ، وهم أيضاً لا ينكرون تقسيم الأصوليين بحسب التصور النظري .

ومما ساعد على تصحيح نظر الصوفية في هذا الصدد هو تحققهم بشرط مشروعيته واستحبابه ؛ إذ إنهم قد بنوا طريقهم بينهم وبين تلامذتهم على كتم أسرارهم وعدم إظهارها ، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة ، خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن ما ليس بواجب واجباً ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطلوباً ، أو تعريضهم لسوء القال فيهم ، فلا عتب عليهم في ذلك ، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجدهم ؛ لأنهم إلى هذا الأصل يستندون .

وما أُتي الصوفية إلا من إخلال « بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبة ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح ، فانفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العلماء ، وفَهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه »[(١)] .

المظهر الثاني : القصد إلى العمل بالمقاصد الأصلية :

لما كان الصوفية آخذين أنفسهم بمجرد الأوامر والنواهي دون النظر إلى عللها وأسبابها ، أو المصلحة الناشئة عن الفعل ، أو المفسدة الناشئة عن الترك - صاروا أكثر الناس عملاً بالمقاصد الأصلية التي لا تتأتى كليةً إلاّ بإسقاط

---

(١) الموافقات (٣/٣٣٥) .

حظوظ النفس واعتباراتها ، ومن ثَمَّ كان وصف الإخلاص ألصق بهم من غيرهم ، وصاروا أكثر تحملاً للتكاليف عمن دونهم ، وأقرب وصولاً إلى حضرة ربهم .

وبيان ذلك : أن المقاصد الأصلية راجعة إما إلى مجرد الأمر والنهي من غير نظر في شيء سوى ذلك ، وهو ـ بلا شك ـ طاعة للأمر وامتثال لما أُمِر لا حالة داخلة فيه ، وإما إلى ما فُهم من الأمر من أنه عبد استعمله سيده في سخرة عبيده ، فجعله وسيلة وسبباً إلى وصول حاجتهم إليهم كيف يشاء . وهذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر أو النهي ، فهو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فكأن السيد هو القائم له بحظه .

ولذا فإن مسقط الحظ متحقق بالإخلاص مُعانٌ من الله على ما هو فيه حتى إنه ليجد اللذة والنعيم فيما يشق ويصعب على غيره ، لأنه يعلم أن خير ما يطلبه من الله هو ما يطلبه الله منه[1] ، وهذا بخلاف العامل بحظه ، حيث يقل إخلاصه ويوكل إلى نفسه .

ويبيِّن الشاطبي هذا المعنى غاية البيان بقوله : « إن القائم على المقاصد الأُوَل[2] قائم بعبء ثقيل جداً ، وحمل كبير من التكليف ، ولا يثبت تحته طالب الحظ في الغالب ، بل يطلب حظه بما هو أخف . وسبب ذلك أن هذا الأمر حالة داخلة على المكلف شاء أو أبى ، يهدي الله إليها من اختصه

---

(١) الحكم العطائية ، لابن عطاء الله السكندري (١/٢٠٣) ، الحكمة الخامسة والسبعون .

(٢) أي المقاصد الأصلية .

بالتقريب من عباده ، ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف ، وقد قال تعالى : ﴿ **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً** ﴾[1] ، فمثل هذا لا يكون إلاَّ مع اختصاص زائد ، بخلاف طالب الحظ فإنه عامل بنفسه . وغير مستويين فاعل بربه وفاعل بنفسه ، فالأول محمول والثاني عامل بنفسه »[2]. وقد قيل : ما تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك ، وما تعسَّر مطلب أنت طالبه بربك[3].

وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأصلية محمول ، فذلك أثر من آثار الإخلاص ، وصاحب الحظ ليس بمحمول ذلك الحمل إلاَّ بمقدار ما نقص عنده حظه ، فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأُوَل ، وثبت له الإخلاص ، وصارت أعماله عبادات .

ثم يضع الشاطبي ضابطاً للتفرقة بين مُسقط حظ النفس والعامل لها ، ويبيِّن أن المعوَّل في هذه التفرقة إنما هو على تحمل المشاق واستهداف المقاصد الأصلية ، فيقول :

« قلما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق . فإن رأيت من يدعي تلك الحال[4] فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام ، فإن أوفى به فهو وذاك ، وإلا علمت أنه متقوِّل ، قلما يثبت عند ما ادَّعى »[5].

---

(١) سورة المزمل ، الآية ٥ .

(٢) الموافقات (٢/١٩٩) .

(٣) الحكم العطائية (١/١٣٠) ، الحكمة الخامسة والعشرون .

(٤) أي إسقاط حظ النفس .

(٥) الموافقات (٢/١٩٩) .

وعلى الجملة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من اطّراح الحظوظ ، لكنه إن كان مبنيّاً على هذا الأصل كان صحيحاً منجّياً عند الله ، وإن كان مخالفاً لهذا الأصل كان بالضد ، ويتفق هذا كثيراً في أهل المحبة ، فمن طالع أحوال المحبين رأى اطراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أتم الوجوه التي تتهيأ من الإنسان[1].

ومما ينبغي ملاحظته في هذا المقام أن أصحاب هذه المرتبة من الإخلاص على ضربين :

أحدهما : من يسبق له امتثالُ أمر الله الحظَّ . فإذا أُمر أو نُهي لبَّى قبل حضور الحظ ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ .

وأصحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره عن قلوبهم إلاَّ نادراً ، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء[2].

وعلى هذا الضرب تتنزل بعض العبارات المشكلة لبعض الصوفية ، كما سنبيِّن ذلك فيما بعد .

« **والثاني** : من يسبق له الحظُّ الامتثالَ ، بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء ، وسبق له الخوف أو الرجاء ، فلبَّى داعي الله . فهو دون الأول ، ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً »[3].

---

(١) انظر : الموافقات (٢/٢٠٢) .

(٢) انظر المصدر السابق (٢/٢١٧) .

(٣) المصدر السابق (٢/٢١٧) .

ولم يقصر الشاطبي هذه المرتبة من التحقق بالمقامات على باب العبادات فقط ؛ بل يُعَدِّيها أيضاً إلى باب العادات طالما استوفى السائر عليها شرطه من عدم الالتفات إلى المسبَّبات ، ومن إسقاط حظ النفس ومطالبها في جانب حق الخالق والالتزام بأوامره ونواهيه ، ولذلك فتراه يصرح بأن « تارك النظر في المسبَّب أعلى رتبة وأزكى عملاً ، إذا كان عاملاً في العبادات ، وأوفر أجراً في العادات ؛ لأنه عامل على إسقاط حظه ، بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسبَّبات ، فإنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ ؛ لأن نتائج الأعمال راجعة إلى العباد مع أنها خَلْق الله ، فإنها مصالح أو مفاسد تعود عليهم ، كما في حديث أبي ذر : « إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ، ثم أوفيكم إياها »[1] ، وأصله في القرآن ﴿ **مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ** ﴾[2].

فالملتفت إليها عامل بحظه ، ومن رجع إلى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أرباب الأحوال »[3].

ويختم الشاطبي هذا الأصل بمدح الصوفية ووصفهم بأعلى مراتب إسقاط حظ النفس ، ومن ثم بأسمى معاني الإخلاص ، ويذكر أنهم هم القلة المتحققة بهذا الرقيِّ ، فيقول : « إن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً ، بمعنى عدم التفات

---

(١) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم في صحيحه (١٩٩٤/٤) .

(٢) سورة فصلت ، الآية ٤٦ .

(٣) الموافقات (٢٢٦/١ ، ٢٢٧) .

القلب إليها جملةً، وهذا قليل، وأكثر ما يختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية ، فهو يقوم بالسبب مطلقاً، من غير أن ينظر هل له مسبَّبٌ أم لا ؟»[1].

والسبب في إسقاط الصوفي حظ نفسه يرجع : إما لعدم تذكره لنفسه ، لاطراح حظها ، حتى يصير عنده من قبيل ما يُنسى ، وإما قوة يقين بالله ؛ لأنه عالم به وبيده ملكوت السماوات والأرض ، وهو حَسْبُهُ فلا يخيبه ، أو عدم التفات إلى حظه ، يقيناً بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات إلى حظه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال[2].

وما أصَّله الشاطبي بقواعده ، يؤكده أرباب الأحوال وأصحاب المقامات بأقوالهم وأفعالهم ، فقد قال ذو النون المصري : ثلاث من علامات الإخلاص : استواء المدح والذم من العامة ، ونسيان رؤية الأعمال ، ونسيان اقتضاء ثواب العمل في الآخرة[3].

وقال أبو عثمان المغربي[4]: الإخلاص ما لا يكون للنفس فيه حظ

---

(١) الموافقات (١/٢٢٧) .

(٢) انظر : الموافقات (١/٢٢٧) .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص٢٠٨ .

(٤) هو سعيد بن سلام المغربي القيرواني ، نزيل نيسابور ، كان قدوة وشيخاً للصوفية في وقته ، سافر وحجّ وجاور بمكة مدة ، ولقي مشايخ مصر والشام ، وكان له أحوال وكرامات ، امتُحن بسبب زور نُسب إليه حتى ضرب وشُهر ، توفي سنة ٣٧٣هـ . انظر : البداية والنهاية (٣٠٢/١١)، تاريخ بغداد (١١٢/٩)، شذرات الذهب (٨١/٣)، طبقات الشعراني (٢٢/١)، طبقات الصوفية ص٤٧٩ .

بحال ، وهذا إخلاص العوام ، وأما إخلاص الخواص فهو ما يجري عليهم لا بهم ، فتبدو منهم الطاعات ، وهم عنها بمعزل ، ولا يقع لهم عليها رؤية ولا بها اعتداد[1].

وقال رويم[2]: الإخلاص من العمل هو الذي لا يريد صاحبه عليه عوضاً من الدارين ، ولا حظّاً من الملكين[3] .

المظهر الثالث : الأخذ بالعزائم دون الركون إلى الرخص[4]:

من أصول الصوفية التي بنوها على الأخذ بمقاصد الشريعة والعمل بهذا الأصل - الذي ذكرناه آنفاً - الأخذ بالعزائم دون الرخص ، نظراً لأن الرخص تعد من قبيل التوسعة على العباد مطلقاً ، فهم يعرضون عنها ، ويؤثرون امتثال الأوامر واجتناب النواهي؛ وهي من قبيل العزائم .

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص٢٠٨ .

(٢) هو أبو الحسن رُوَيْم بن أحمد ، البغدادي ، شيخ الصوفية ، ومن الفقهاء الظاهرية ، تفقه بداود ، وهو رويم الصغير ، وجده هو رويم الكبير كان في أيام المأمون ، توفي سنة ٣٠٣هـ. انظر : البداية والنهاية (١١/١٢٥)، تاريخ بغداد (٨/٤٣٠)، حلية الأولياء (١٠/٢٩٦)، طبقات الشعراني (١/٨٨) ، طبقات الصوفية ص١٨٠ .

(٣) الرسالة القشيرية ، ص٢٠٩ .

(٤) العزيمة شرعاً : ما شرع من الأحكام ابتداءً ، كالصلاة والصوم وغيرهما .
والرخصة : ما شرع لعذر شاق ، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه . انظر: الموافقات (١/٣٠٠ ، ٣٠١) ، والمستصفى للغزالي (١/٧٨) ، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/٩٤) .

ومن ثم لا نراهم يأخذون بالرخصة أو المباح المطلق ، لاستوائهما في الاشتمال على حظ العبد بجانب حق الخالق .

وإذا عَنَّ لهم الأخذ بهما فإنما يكون ذلك من حيث ورود الأذن الشرعي المجرد ، معتبرين فيهما حق الله أولاً ، حتى إذا تحقق لهم حظ النفس من خلالهما كان ذلك بطُريق التبعية لا بالأصالة .

فالعزيمة في هذا الوجه هي امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، على الإطلاق والعموم ، سواء كانت الأوامر وجوباً أو ندباً ، والنواهي كراهةً أو تحريماً ، وترك كل ما يشغل عن ذلك من المباحات ، فضلاً عن غيرها ؛ لأن الأمر من الآمر مقصود أن يُمتثل على الجملة ، والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف .

فالعزائم حق الله على العباد ، والرخص حظ العباد من لطف الله ، فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ، من حيث كانا معاً توسعة على العبد ، ورفْع حرجٍ عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات ـ عند هذا النظر ـ تتعارض مع المندوبات على الأوقات ، فيؤثر حظه في الأخرى على حظه في الدنيا ، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه ، فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقّاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدَّم المقصود ، فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم ما يريد .

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقي عن الأحوال ، وعليه يُربُّون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملةً ، حتى آل الحال بهم أن عَدُّوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الرخص ، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها »[1] .

والصوفية في أخذهم بالعزائم دون الرخص يتحملون المشاق الناتجة عن الدوام على العزائم ، آخذين أنفسهم بزمام الاحتياط والحزم في مخالفة الهوى والنفس ، حتى لا تستمرئ النفس كل ترخص فتركن إليه ، وتستصعب بعد ذلك كل عزيمة أمر بها الشرع ، ولذلك فقد عَدَّ الشاطبي هذا المنحى من فوائد طريقهم ـ ومعطيات منهجهم ـ منهجاً رشيداً وسديداً ؛ لأن الركون إلى الترخص موضع التباس ، وفيه تنشأ خدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الهوى على غير مهيع ، « ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملةً ، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم؛ وهو أصل صحيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله »[2] .

وليس معنى عمل الصوفية بالعزائم دون الرخص أنهم يلتزمون التشديد أو المشقة لذاتها ، فيخرجوا بسبب ذلك عن منهج الاعتدال وروح الوسطية

---

(١) الموافقات (٣٠٦/١) .

(٢) السابق (٣٣٨/١) ، (١٣٠/٢) .

في الإسلام ، وإنما هم واقفون على ميزان الشرع ، ولم يحيدوا عنه قيد أنملة ، بل هم أشد ارتباطاً ـ كما أسلفنا ـ بمقصود الشارع من غيرهم ممن لم يحذو حذوهم .

والدليل على ذلك هو ما أصَّله الشاطبي فيما يسمى بإضافية الرخصة ، بمعنى أنها قد تكون رخصة لشخص عزيمة لآخر ، أو في وقت دون وقت ، أو حال دون حال ، فيكون كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه ، ما لم يُحَدُّ فيها حد شرعي ، فيوقف عنده .

ويشرح الشاطبي كيف تكون الرخصة إضافية ، ويضرب لذلك أمثلة توضح كيف تتعدد الاعتبارات للشيء الواحد ، مستدلاً في هذا الصدد بما عليه أرباب الأحوال ، فيقول :

« ليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حَدٌّ محدود يَطَّرِدُ في جميع الناس ، ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة[1] ،

---

(١) السبب عند جمهور الأصوليين : هو وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرِّفاً لحكم شرعي . والعلة : هي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مناطاً لحكم يناسبه . وعلى ذلك فالعلاقة بين الاثنين هي : أن كلاًّ منهما علامة على الحكم ، وكلاًّ منهما بُني الحكم عليه ورُبط به وجوداً وعدماً ، وكلاًّ منهما للشارع حكمة في ربط الحكم به وبنائه عليه . ولكن إذا كانت المناسبة في هذا الربط مما تدركه عقولنا سُمِّي الوصف العلة ، وسمي أيضاً السبب ، وإن كانت مما لا تدركه عقولنا سُمِّي السبب فقط ولا يسمَّى العلة . فالسفر لقصر الصلاة الرباعية علة وسبب ، أما غروب الشمس لإيجاب صلاة المغرب ، وزوالها لإيجاب صلاة الظهر ، وشهود رمضان لإيجاب صومه فكل من هذه سبب لا علة . فكل علة سبب ، وليس كل سبب علة . انظر : علم أصول الفقه ص٧٣، وكذلك : أصول الفقه الإسلامي (٩٥/١) .

فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكلف على ما يجد ، أي إن كان قَصْرٌ أو فطر ففي السفر ، وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد ، كالمرض . وكثير من الناس يقوى في مرضه ما لا يقوى عليه الآخر ، فيكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر[1].

فإذاً ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي ، ولا ضابط مأخوذ باليد ، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطَب في نفسه ، فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تختل حاله بسببه ، كما كانت العرب وكما ذُكر عن الأولياء ، فليست إباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك .

فإلْف الشيء والاعتياد عليه يحوِّل الصعب الشديد إلى الميسور المُحتمل ، ودليل ذلك ما يأخذ به أرباب الأحوال أنفسهم من رياضات ومعالجات تصيِّر الشاق وغير المعتاد عند غيرهم إلى مألوف ومعتاد عندهم . وهم ليسوا بدعاً في ذلك ؛ بل لهم أصل يستندون إليه ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ **وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ** ﴾[2] حيث بيَّن الله عز وجل أن الصلاة كبيرة على المكلف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامهم رسول الله ﷺ ، فهو الذي كانت قرة عينه في الصلاة ، حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا ويقول : « أرحنا بها

(١) الموافقات (٣١٤/١) .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٤٥ .

يا بلال »[1]، وقام بها حتى تورمت قدماه .

فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية[2].

ويبيِّن الشاطبي سبباً آخر يصيِّر الشاق سهلاً ، والصعب مألوفاً ، وهو حامل المحبة والطمع في رضا المحبوب ، وأكثر ما يكون ذلك في معاملة أصحاب الأحوال مع خالقهم ، الذين ينظرون في أعمالهم حقه مع اطراح النظر في حظوظ أنفسهم .

« فإننا ندرك ونشاهد أنه قد يكون للعامل المكلَّف حامل على العمل ، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس ، وحسبنا من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم ، من إتلاف مهجهم إلى ما دون ذلك ، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً في رضا المحبوبين ، واعترفوا بأن الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ، وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذاب شديد وألم أليم .

وعلى هذا الأصل يتخرج كثير من الأعمال الثقال التي وردت عن كبار

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٣٦٤/٥ ، ٣٧١) ، وأبو داود في سننه (٢٩٦/٤) ، والطبراني في الكبير (٢٧٧/٦) كلاهما عن رجل من الأنصار ، ونسبه الهيثمي في المجمع (١٤٥/١) للطبراني ، وقال : فيه أبو حمزة الثمالي وهو ضعيف واهي الحديث .

(٢) انظر : الموافقات (١٣٥/٢) .

الصوفية ؛ بل وعن كبار الصالحين من الصحابة والتابعين »[1].

فقد ورد أن عثمان بن عفان ﷺ كان يختم القرآن في ركعة[2]. وكان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يحيي الدهر كله ، ليلة قائماً حتى يصبح ، وليلة يحييها راكعاً حتى يصبح ، وليلة يحييها ساجداً حتى يصبح[3]. وصلى سعيد بن المسيب الصبح بوضوء العشاء خمسين سنة . وكان الشافعي يختم القرآن في كل رمضان ستين ختمة[4] . وكان أحمد بن حنبل يحيي الليل كله ويصلي فيه ثلاثمائة ركعة ، ويختم في كل يوم وليلة ختمة[5] .

ولعل مستند هذا الأصل قوله تعالى : ﴿ **الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ** ﴾[6]، وقوله عز وجل في صفات عباده : ﴿ **وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً** ﴾[7]، وقوله سبحانه عن عباده المحسنين : ﴿ **كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ * وَبِالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ** ﴾[8].

---

(١) الموافقات (٣١٥/١) .

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٥٧/١) عن عبد الرحمن بن عوف ، وبنحوه البيهقي في السنن الكبرى (٢٤/٣) ، وعبد الرزاق في المصنف (٣٥٤/٣) .

(٣) أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء (٣٦٩/٣) عن رجل ثقة . وبنحوه أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٣٥٤/٣) والبيهقي في السنن الكبرى (٢٤/٣) .

(٤) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٣٤/٩) عن الربيع بن سليمان .

(٥) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٨١/٩) عن عبد الله بن أحمد بن حنبل .

(٦) سورة آل عمران ، الآية ١٩١ .

(٧) سورة الفرقان ، الآية ٦٤ .

(٨) سورة الذاريات ، الآيتان ١٧ ، ١٨ .

وقد حثت السنة صراحة على الاستكثار من العبادات والزيادة من النوافل ، فقال ﷺ عن ربه عز وجل في الحديث القدسي : « وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي عليها ، ولئن سألني لأعطينه ، ولئن استعاذ بي لأعيذنه »[1].

اتباع الصوفية لعزائم الأصول المكية دون الترخصات المدنية :

من الأصول التي قدَّمت الصوفية على غيرهم ، وتعد ملحقاً للأصل السابق ، اتباعهم لعزائم الأصول المكية التي كانت في أغلب الأحوال مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول ، فعملوا بمكارم الأخلاق على وجه الإطلاق دون التعبدات التي شأنها التوقف عند المنصوص عليه ، أما غير ذلك مما كان موكولاً إلى أنظار المكلفين ومصروفاً إلى اجتهاداتهم فقد أخذوا فيه بعزائم المكيات دون ترخص المدنيات ، وأخذ كلٌّ منهم بما لاَقَ به ، وما قدر عليه من المحاسن الكليات ، « وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بيَّنه الكتاب والسنة ، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين ، ومواساة الفقراء والمساكين ، من غير تقدير مقرر في الشريعة »[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ، انظر: فتح الباري (٣٤٠/١١) .

(٢) الموافقات (٢٣٣/٤) .

ولذلك « إذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم ، فقال : « أما على مذهبنا فالكل لله ، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم »[1] ، وما أشبه ذلك ـ علمتَ أن هذا يستمد مما تقدم ؛ فإن التنزيل المكي أُمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله ، ولم يبيَّن فيه الواجب من غيره ، بل وُكل إلى اجتهاد المنفق ، ولا شك أن منه ما هو واجب ، ومنه ما ليس بواجب ، والاحتياط في مثل هذه المبالغة في الإنفاق في سد الخلات وضروب الحاجات إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق . فأخذ هذا المسئول في خاصة نفسه بما أفتى به ، والتزمه مذهباً في تعبده ، وفاء بحق الخدمة وشكر النعمة ، وإسقاطاً لحظوظ نفسه ، وقياماً على قدم العبودية المحضة ، حتى لم يُبق لنفسه حظّاً ، وإن أثبته له الشارع »[2] .

ويؤصل الشاطبي أفعال الصوفية ، التي ظاهرها التشدد أو المبالغة ، تحت هذه القاعدة من الأخذ بالعزائم المكية ، وهذا لا يتناقض أو يتعارض مع من يأخذ بالترخصات المدنية ؛ إذ الجميع محمودون ؛ لأنهم لم يتعدوا حدود الله ، فمن « أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت . وعلى الأول جرى الصوفية ، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه »[3] .

---

(١) ورد نحو هذه الحكاية عن أبي بكر الشبلي ، المتوفى سنة ٣٣٤هـ . انظر : قواعد التصوف للشيخ زروق ، ص٢٠ . والطبقات الكبرى للشعراني (١/١٠٥) .

(٢) الموافقات (٤/٢٤٠) .

(٣) الموافقات (٤/٢٣٩) .

ومن هنا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة ، فإن الذي يظهر لبادئ الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة ، ولا هي مما يلزمهم شرعاً «فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا ما لم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ، ما كانوا ليفعلوا ذلك ، وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة ، وهم باتفاق أهل السنة ، صفوة الله من الخليقة »[1].

والمتتبع للسيرة النبوية وأوصاف الصحابة يجد شدة تحققهم بعزائم الأصول المكية لما تتضمنه من غلبة الخضوع والانقياد ، ولما فيها من الأخذ بالاحتياط في العبادات والمعاملات ، ويؤكد الشاطبي هذا المعنى الذي أصّله فيقول : « وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله ﷺ وأفعاله تبيَّن لك فرق ما بين القسمين[2] ، وبون ما بين المنزلتين ، وكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول .

وعلى هذا القسم (الأول) عوَّل من شُهر من أهل التصوف ، وبذلك

---

(١) المصدر السابق (٢٣٩/٤) .

(٢) القسمان كما سبق هما :

الأول : الأحكام المكية والأصول الكلية فيها ، تلك التي بنيت على الإنصاف من النفس ، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين .

والثاني : الأحكام المدنية التي هي منزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات في الجزئيات ، لا الكليات .

سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول ﷺ وأصحابه »[1].

خوارق العادات من قبيل الرخص :

ومن المسائل التي مال فيها أرباب الأحوال للعزائم - دون الرخص - عدم ركونهم للكرامات وخوارق العادات التي تظهر على أيديهم ، وإنما يعولون على مجاري العادات في الخلق ، ويرون إظهار هذه الكرامات من باب الترخص ؛ إذ إنها تعد من قبيل التوسع في الظاهر ، وإن اشتملت في حقيقتها على التكليف والابتلاء ، ومن ثم فقد أخذوها كالمقوِّي لهم على ما هم فيه من اليقين عن طريق البشارة أو النذارة ، من باب قول الله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام : ﴿ **رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي** ﴾[2].

وقد تعرض الشاطبي لهذه المسألة وبيَّن أنه « إذا جاءت الخارقة لفائدتها ، التي وُضعت لها ، كان في ضمنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ، فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كان رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفاً عنه ، فمن هنا صار حكمها حكم الرخص .

ومن حيث كانت ابتلاء - أيضاً - فيها شيء آخر ، وهو أن تناول

---

(١) الموافقات (٤/٢٣٨) .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٦٠ .

مقتضاها ميل ما إلى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ، فهي من هذه الناحية كالنعم العادية الاكتسابية فيها معنى الابتلاء أيضاً .

وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرخص . . . فلأجل هذا لم يستندوا إليها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المعينة لهم على ما هم بسبيله ، وتركوا منها ما سوى ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة تضمنت تكليفاً وابتلاءً »[١] .

وقد علل الشاطبي ما ذهب إليه من كون الكرامات من قبيل الرخصة بأنها من جملة الأحوال العارضة للقوم ، والأحوال من حيث هي أحوال لا تطلب بالقصد ، ولا تُعَدُّ من المقامات ، ولا هي معدودة في النهايات ، ولا هي دليل على أن صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية ، والانتصاب للإفادة ، كما أن المغانم في الجهاد لا تعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هي دليل على بلوغ النهاية[٢] .

ويؤكد الصوفية صحة ما ذهب إليه الشاطبي ، أو هم في الأصل معتقدون صحة هذا ، حيث إنهم لا يعتبرون ظهور الكرامات على يد الولي الصالح دليلاً على أفضليته على غيره . فقد قال الإمام

---

(١) الموافقات (٣٥٦/١ ، ٣٥٧) .

(٢) انظر : الموافقات (٣٥٨/١) .

اليافعي[1] رحمه الله تعالى : « لا يلزم أن يكون كل من له كرامة من الأولياء أفضل من كل من ليس له كرامة منهم ، بل قد يكون بعض من ليس له كرامة منهم أفضل من بعض من له كرامة ؛ لأن الكرامة قد تكون لتقوية يقين صاحبها ، ودليلاً على صدقه وعلى فضله لا على أفضليته ، وإنما الأفضلية تكون بقوة اليقين وكمال المعرفة بالله تعالى »[2].

ثم إن الصوفية يعتبرون أن أعظم الكرامات هي الاستقامة على شرع الله تعالى :

فقد ذكر عند سهل بن عبد الله التستري الكرامات فقال : « وما الآيات وما الكرامات ؟ أشياء تنقضي لوقتها ، ولكن أكبر الكرامات أن تبدِّل خُلُقاً مذموماً من أخلاق نفسك بخُلُق محمود »[3].

وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي[4]: « الكرامة الحقيقية إنما هي حصول

---

(١) هو عفيف الدين أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن فلاح ، اليمني ، ثم المكي ، الشافعي ، عالم صوفي شاعر ، كان يجمع كثيراً من العلوم اللغوية والشرعية . توفي سنة ٧٦٨هـ . وله تصانيف مفيدة ، منها : مرهم العلل المعضلة في أصول الدين ، والإرشاد والتطريز في التصوف . انظر : الدرر الكامنة (٢٤٧/٢)، شذرات الذهب (٣٦٢/٨) .

(٢) نشر المحاسن الغالية ، لعبد الله اليافعي ، ص١١٩ .

(٣) اللمع ، لعبد الله السراج الطوسي ، ص٤٠٠ .

(٤) هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي ، الضرير الزاهد ، نزيل الإسكندرية ، وشيخ الطائفة الشاذلية ، اجتمع بالعز بن عبد السلام فمدحه العز وبجَّله ، وجالس ابن دقيق العيد فأثنى عليه وقدّمه ، له في التصوف كلام رائق ، وجمع إلى جنب الشريعة علم الحقائق ، توفي سنة ٦٥٦هـ . انظر : لطائف المنن لابن عطاء الله السكندري ص٧٥ ، طبقات الشعراني (٤/٢) .

الاستقامة والوصول إلى كمالها، ومرجعها أمران : صحة الإيمان بالله عز وجل، واتباع ما جاء به رسول الله ﷺ ظاهراً وباطناً ، فالواجب على العبد أن لا يحرص إلاّ عليهما ، ولا تكون له همة إلاّ في الوصول إليهما .

وأما الكرامة بمعنى خرق العادات فلا عبرة بها عند المحققين ، إذ قد يرزق بها من لم تكتمل استقامته ، وقد يرزق بها المستدرَجون »[1].

ولذلك فإن صاحب الكرامة لا يستأنس بها ، بل عند ظهور الكرامة يصير خوفه من الله تعالى أشد ، وحذره من قهر الله أقوى ، بخلاف صاحب الاستدراج ، فإنه يستأنس بذلك الذي يظهر عليه ، ويظن أنه إنما وجدت تلك الكرامة ، لأنه كان مستحقّاً لها ، وحينئذٍ يحتقر غيره ، ويتكبر عليه ، ويحصل له أمن من مكر الله وعقابه ، ولا يخاف سوء العاقبة .

فإذا ظهر شيء من هذه الأحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على أنها كانت استدراجاً لا كرامة ، فلهذا قال المحققون : « أكثر ما اتفق من الانقطاع عن حضرة الله إنما وقع في مقام الكرامات ، فلا جرم أن ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من أنواع البلاء »[2].

ومن ناحية أخرى فإن الصوفية يعدون انخراق العوائد بمثابة الرخصة التي هي على خلاف الأصل ، بينما يعدون الدخول في الأسباب العادية التي ندب إليها الشارع هو من قبيل الأخذ بالعزائم ، التي هي أصلهم الأصيل ،

---

(١) نور التحقيق ، لحامد صقر ، ص١٢٧ .

(٢) حقائق عن التصوف ، للشيخ عبد القادر عيسى ، ص٤٦٣ .

ولذلك فقد « كان المكمَّلون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدباً بآداب رسول الله ﷺ ، ونظراً إلى أن وضْع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره »[1] .

وبهذا الوجه أيضاً يتضح أن الصوفية هم أشد الناس تمسكاً بمقاصد الشرع ، وأكثرهم عملاً بقواعده وأصوله .

وختاماً لهذه المسألة فقد يتساءل البعض : لماذا كانت كرامات الصحابة على كثرتها أقل من كرامات الأولياء الذين جاءوا بعد عصر الصحابة ؟

ويجيب على ذلك تاج الدين السبكي بقوله : « الجواب : ما أجاب به الإمام الجليل أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، حين سئل عن ذلك ، فقال : أولئك كان إيمانهم قوياً ، فما احتاجوا إلى زيادة شيء يقوون به ، وغيرهم كان إيمانهم ضعيفاً لم يبلغوا إيمان أولئك فقووا بإظهار الكرامات لهم »[2] .

تبيَّن لنا مما سبق مدى ارتباط سلوك الصوفية بمقاصد الشرع ، وأنهم التزموا أعلى مراتب السلوك وأسمى مكارم الأخلاق وأزكى أبواب العبادات والمعاملات .

ومن تمام إثبات تمسك الصوفية بالمقاصد العروج إلى ما قعَّده الشاطبي من

---

(١) الموافقات (٢/٢٩٦) .

(٢) جامع كرامات الأولياء ، للشيخ يوسف النبهاني البيروتي (١/٢٠) .

قواعد تؤصل أعمال الصوفية وتظهر علاقتها الشديدة بمقصد الشارع ، وأنهم على خلاف ما يعتقده ذوو النظر السطحي من الحكم عليهم بالانحراف والتبديع والخروج عن طريق الجادة .

فمن هذه التقعيدات الأصولية لأعمالهم :

١ - الالتزام بالأعمال والمداومة عليها :

من القواعد التي قصد الشارع إلى دخول المكلف تحتها المداومة على الأعمال التي دعا إليها الشرع ، سواء على وجه الوجوب أو الاستحباب ، ودليل هذه القاعدة الاستقراء في موارد الشريعة ، والوقوف على فحواها ومغزاها ، ولذلك يقول الشاطبي : « ومن مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها، والدليل على ذلك واضح، كقوله تعالى : ﴿ **إلاَّ الْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاتِهِمْ دَائِمُونَ** ﴾[1]، وقوله : ﴿ **وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ** ﴾[2] وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها ، بهذا فُسِّرت الإقامة حيث ذُكرت مضافة إلى الصلاة ، وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع . . . وفي الحديث : « أحب العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبه وإن قل »[3] وقال : « خذوا من العمل ما تطيقون ، فإن الله لن يمل حتى تملوا »[4]، وكان ﷺ إذا

---

(١) سورة المعارج ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٣ ، ولكن بإثبات الواو (ويقيمون) .

(٣) سبق تخريجه .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (١٠١/١) ، ومسلم في صحيحه (٥٤٠/١)، كلاهما عن عائشة رضي الله عنها .

عمل عملاً أثبته ، وكان عمله ديمة [1].

وأيضاً فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسنونات ومستحبات ، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال »[2].

ومن ثم يتأكد صحة ما عليه الصوفية من المحافظة على الأذكار والأوراد ، لما في ذلك من أخذ النفس بالحيطة في العمل ، وعدم تعوُّدها على الخمول والدعة والكسل ، حتى إن ترك أحدهم ورده المعتاد عليه ، ثم عاد إلى يقظته والتزام عهده ، فلا ينبغي أن يقنط من رحمة الله نتيجة تقصيره وإهماله ، بل عليه أن يتوب إلى الله تعالى ، ثم يقضي ما فاته من أوراد؛ إذ الأوراد تُقضى كسائر العبادات والطاعات ، ولذلك قال الإمام النووي : « ينبغي لمن كان له وظيفة من الذكر في وقت من ليل أو نهار أو عقب صلاة أو حالة من الأحوال ففاتته أن يتداركها ، ويأتي بها إذا تمكَّن منها ، ولا يهملها ، فإنه إذا اعتاد الملازمة عليها لم يُعَرِّضْها للتفويت ، وإذا تساهل في قضائها سَهُل عليه تضييعها في وقتها ، وقد ثبت في صحيح مسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من نام عن حزبه أو عن شيء منه فقرأه فيما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كُتب له كأنما قرأه من الليل »[3].

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) الموافقات (٢/٢٤٢) .

(٣) الأذكار ، للنووي ، ص١٣ . والحديث أخرجه مسلم في صحيحه (١/٥١٥) .

وقد حث السالكون من الصوفية تلاميذهم على إدامة الأذكار والأوراد ، حتى وإن عرض لهم عارض يشغلهم عن هذه الأذكار ، أو يجعلهم غير حاضري القلب فيها ؛ لأن الأصل المداومة ولو باللسان ، لما في ذلك من إيقاظ للهمم والجنان ، وإن تطاول الزمان ، ولذلك نصح بعضهم مريديه بقوله : « لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه ، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره ، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة ، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور ، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور ، وما ذلك على الله بعزيز »[1].

وأكد الشاطبي هذا المعنى بناءً على القاعدة التي قررها سابقاً من أن مقصود الشارع المداومة على الأعمال ، فقال : « فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق »[2].

٢ ـ مقام التجريد[3] أو التوكل :

قررنا فيما سبق أن الأصل عند الصوفية هو الدخول في الأسباب ومجاري العادات تأدباً مع سنة النبي ﷺ ومقصود الشرع ، إلاّ أنه قد يُخْرَج عن هذا

---

(١) الحكم العطائية (١/١٦٥) ، الحكمة السابعة والأربعون .

(٢) الموافقات (٢/٢٤٣) .

(٣) التجريد : هو إماطة السِّوى والكون عن السر والقلب ؛ إذ لا حجاب سوى الصور الكونية ، والأغيار المنطبعة في ذات القلب . انظر : التعريفات للجرجاني ، ص٧٣ .

الأصل إلى أصل آخر ، وهو ترك الأسباب والخروج عنها ، بناءً على قاعدة (غلبات الظنون) التي يقول بها الفقهاء ، فيرى الشاطبي جواز الخروج عن السبب لبعض الأشخاص ، إذا استوى عنده الخروج عنه والدخول فيه ، حتى ولو كان ظاهر هذا الخروج يؤدي إلى الهلكة عند بادي الرأي ، فيقول الشاطبي : « فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق ، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ، ولذلك نجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال ، ويقتحمون الأخطار ، ويلقون بأيديهم إلى ما هو عند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ، بناءً على أن ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة »[1].

ويقرر الشاطبي في موطن آخر أن مقام التوكل عند الصوفية له أصل في الشرع ، ولكن بشرط أن لا يغلب على ظن السالك الهلاك بترك الأسباب ، وَعَدَّ الشاطبي هذا المقام من قبيل الأحكام العادية المسوغة في الشرع؛ لأنها تخرق العادة ولا تخرق العقل ، فقال بعد أن أورد أمثلة عن تطبيقات الصوفية لهذا المقام : « وكذلك دخول الأرض المُسْبِعة ودخول البرية بلا زاد ، فقد تبيَّن في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ، فإن الله هو مسبِّب الأسباب وخالق مسبَّباتها .

---

(١) الموافقات (١/٢٠٨) .

فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رجاء في مرجوٍّ مخلوق؛ إذ لا مخوف ولا مرجو إلاَّ الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك ، وإن قارب السَّبُع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقتيات بالنبات ، وكل هذا راجع إلى حكم عادي »[1].

ويضرب الشاطبي مثالاً للتفرقة بين من يجب عليه التسبب وبين من لا يجب عليه بشرطه المذكور في قاعدة غلبة الظن ، فيحكى عن عياض « عن أبي العباس الأبياني[2] أنه دخل عليه عطية الجزري[3] العابد ، فقال له : أتيتك زائراً مودِّعاً إلى مكة . فقال له أبو العباس : لا تخلنا من بركة دعائك

---

(١) الموافقات (٢/٢٩٢) ، وانظر : إحياء علوم الدين (١٣/١٩٣) .

(٢) لم أقف له على ترجمة ، وقد ذكره الذهبي عَرَضاً عند ترجمته ليحيى بن عمر . انظر : سير أعلام النبلاء (١٣/٤٦٣) .

(٣) هو أبو محمد عطية بن سعيد بن عبد الله الأندلسي القَفْصي ، تنقل بين مصر ومكة والشام والعراق لتحصيل العلوم ، ثم استوطن نيسابور مدة على قدم التوكل ، وكثر أتباعه ، وكان من الإيثار والسخاء على أمر عظيم مع زهد وتجريد عاليين . توفي بمكة سنة ٤٠٨ أو ٤٠٩هـ. وله كتاب في تجويز السماع . انظر : جذوة المقتبس (ص٣١٩)، تاريخ بغداد (١٢/٣٢٢)، تذكرة الحفاظ (٣/١٠٨٨)، سير أعلام النبلاء (١٧/٤١٢)، طبقات الحفاظ (ص٤٢١) .

وبكى ، وليس مع عطية ركوة[1] ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بأثر ذلك رجل فقال له : أصلحك الله ، عندي خمسون مثقالاً ولي بغل ، فهل ترى لي الخروج إلى مكة ؟ فقال له : لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوي : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطية جاءني مودعاً غير مستشير ، وقد وثق بالله ، وجاءني هذا يستشيرني ويذكر ما عنده ، فعلمت ضعف نيته فأمرته بما رأيتم »[2].

ويبرر الشاطبي كلام أبي العباس بناءً على قاعدة غلبات الظنون المبنية هنا على استواء الخروج عن التسبب مع الدخول فيه فيقول : « فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب والنظر في مراعاتها ، وسَلَّم لقويّ اليقين في طرح الأسباب ، بناءً - والله أعلم - على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغلبات الظنون في السلامة والهلكة ، وهي مظان النظر الفقهي ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة »[3].

وقد نُقل عن أرباب الأحوال من الصوفية في هذا الباب ما يندهش له العقل وتطمئن إليه النفس في توكلهم على ربهم ، وهم في ذلك كالوالي على

---

(١) الرَّكْوة : إناء صغير من جلد يُشرب فيه الماء ، والجمع رِكاو . النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٢/٢٦١) .

(٢) الموافقات (١/٢٠٨ ، ٢٠٩) .

(٣) الموافقات (١/٢٠٩) .

بعض المملكة ، لا يأخذ إلاّ من الملِك ، لأنه قام له اليقين بقسْم الله وتدبيره مقام تدبير نفسه ، ولا اعتراض على هذا المقام بما ثبت عن بعض الصحابة من التسبب ، لأن صاحب ذلك المقام يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه ، فإذا دبَّر لنفسه انحط عن رتبته إلى ما هو دونها[1] .

ويتفق هذا الكلام الأخير مع ما بيَّنه الصوفية في كتبهم من أن الخلق تجاه الأخذ بالأسباب قسمان: الأول يجب عليه الأخذ بها ، لأن هذا هو الأصل ، فضلاً عن اعتيادهم في كل شئونهم على ذلك ، وهؤلاء هم عامة الخلق . والثاني : من لا حرج عليهم في ترك التسبب ، بل قد يكون أخذهم بالسبب في بعض شئونهم التي جرَّدهم الله فيها انحطاطاً عن الترقي وتدنِّياً عن التسامي .

ومع الفارق بين الحالين والتفاوت بين الرتبتين يقول ابن عطاء : « إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الرتبة العلية »[2] .

---

(١) انظر : الموافقات (١٩٣/٢) وما وصل إليه الشاطبي هو عين ما قاله ابن عطاء الله السكندري في حِكَمه ، حيث يقول : « أرحْ نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك » انظر : الحكم العطائية (٧١/١) .

(٢) الحكم العطائية (٦٤/١) ، الحكمة الثانية . وانظر: الرسالة القشيرية ، ص١٦٤ .

٣ - التفسير الإشاري :

معنى التفسير الإشاري هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضاً .

وقد اختلف العلماء في التفسير المذكور ، فمنهم من أجازه ، ومنهم من منعه ، ومن الصواب في هذا الصدد أن نذكر شيئاً من أقوال العلماء في هذا التفسير قبل عرض كلام الشاطبي لنعرف وجه الحق في ذلك .

فقد قال الزركشي : كلام الصوفية في تفسير القرآن ، قيل : إنه ليس بتفسير ، وإنما هو معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة ، كقول بعضهم في قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ** ﴾[1]: إن المراد النفْس . يريدون أن علة الأمر بقتال من يلينا هي القرب ، وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه .

وقال ابن الصلاح في فتاويه : وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال : صنَّف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق في التفسير ، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر .

قال ابن الصلاح : وأنا أقول : الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً ، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة ، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية ، وإنما ذلك منهم تنظير لما

---

(١) سورة التوبة ، الآية ١٢٣ .

ورد به القرآن ، فإن النظير يُذكر بالنظير . ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك ، لما فيه من الإيهام والالتباس[1] .

وقال النسفي في عقائده : النصوص على ظواهرها ، والعدول عنها إلى معانٍ يدَّعيها أهل الباطل إلحاد . وشرح السعد التفتازاني هذه العبارة فقال : سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها ، بل لها معانٍ لا يعرفها إلاَّ المعلم ، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية . قال : وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة ، فهو من كمال الإيمان ، ومحض العرفان[2] .

ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري ، وبين تفسير الباطنية الملاحدة؛ فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر ، بل يحضون عليه ويقولون: لابد منه أولاً ؛ إذ من ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم الظاهر ، كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب .

وأما الباطنية فإنهم يقولون : إن الظاهر غير مراد أصلاً ، وإنما المراد الباطن . وقصدهم نفي الشريعة من أصلها .

وقد أكد على هذا الفارق كثير من الصوفية ، حتى لا يلتبس التفسيران ، ولا يستوي سائق الجنة مع مورد النيران ، قال ابن

---

(١) انظر : الإتقان في علوم القرآن (٢/١٨٤) ، ومناهل العرفان في علوم القرآن (٢/٧٨) .

(٢) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن (٢/٧٨) .

عطاء الله السكندري[1] : « اعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جُلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان ، وثَمَّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه ، وقد جاء في الحديث : لكل آية ظهر وبطن[2]. فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله ، فليس ذلك بإحالة ، وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية إلاَّ هذا ، وهم لم يقولوا ذلك ، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مراد بها موضوعاتها ، ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم »[3].

---

(١) هو أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله الإسكندري المالكي ، الشاذلي ، صحب أبا العباس المرسي ، كان فقيهاً عالماً ، شيخ المتصوفة في وقته ، وكان المتكلم على لسان الصوفية في زمانه ، وهو ممن قام على الشيخ تقي الدين بن تيمية فبالغ في ذلك . توفي سنة ٧٠٨هـ . له تصانيف عجيبة أشهرها : الحكم العطائية ، ولطائف المنن. انظر : حسن المحاضرة (٥٢٤/١)، الدرر الكامنة (٢٧٣/١) ، شذرات الذهب (٣٦/٨) ، طبقات السبكي (٢٣/٩) .

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٢٧٦/١) وعبد الرزاق في مصنفه (٣٥٨/٣) وأبو يعلى في مسنده (٢٧٨/٩) والطبراني في الكبير (١٠٥/١٠) وفي الأوسط (٢٣٦/١) والبزار في مسنده (٤٤٢/٥) وأبو نعيم في الحلية (٦٥/١) وأورده الهيثمي في المجمع (١٥٢/٧) وقال : رواه البزار وأبو يعلى والطبراني في الكبير والأوسط ، ورجال أحدهما ثقات .

(٣) لطائف المنن (ص١٣٧) . وانظر : الإتقان في علوم القرآن (١٨٥/٢) .

والشاطبي الفقيه صاحب النظر الصوفي ، يُحد من إطلاقات قبول التفسير الإشاري الذي به بعض مواطن الإيهام ، فيشترط في قبول هذا التفسير شرطين يرجع بهما مراد الصوفية في تفسيرهم إلى ساحة الشرع وظواهر الأدلة ، وهذان الشرطان :

« أحدهما : أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ، ويجري على المقاصد العربية .

والثاني : أن يكون له شاهد نصّاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض .

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيّاً ، فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيّاً بإطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه ، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً ؛ إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده إليه ، ولا مرجِّح يدل على أحدهما ، فإثبات أحدهما تحكُّم وتقوُّل على القرآن ظاهر ، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم .

وأما الثاني : فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر ، أو كان له معارض ، صار من جملة الدعاوى التي تُدَّعَى على القرآن ، والدعوة المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء »[1] .

---

(١) الموافقات (٣/٣٩٤) .

وبهذين الشرطين ردّ الشاطبي ما يسمى بتفسير الباطنية للقرآن ، حيث لم يراع فيه أصحابه هذين الشرطين ، وفي الوقت ذاته قَبِل التفسير الإشاري للصوفية ، خاصةً المنسوب إلى العلماء الأفذاذ منهم ، وذلك لعدم مخالفته لما اشترط ، وكذا لأنهم لم يصرحوا بأنه تفسير للقرآن ، وإنما هو معنى إشاري له وجه من الاعتبار .

« ومن ذلك أنه نقل عن سهل بن عبد الله في فهم القرآن أشياء مما يُعَدُّ من باطنه ، فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى : ﴿ **فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً** ﴾[1] أي : أضداداً .

قال : وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء ، الطوّاعة إلى حظوظها ومنهيها بغير هدى من الله . وهذا يشير إلى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعنى : فلا تجعلوا لله أنداداً ، لا صنماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا .

وهذا مشكل الظاهر جدّاً ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ، ولا يتخذونها أرباباً . ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين :

إحداهما : أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار ،

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٢ .

فيجريه فيما لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه ؛ لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته . والنفس الأمارة هذا شأنها ؛ لأنها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها ، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذي يعنى به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد صحة هذا الاعتبار قوله تعالى : ﴿ **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ** ﴾[1] ، وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم ائتمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فما حرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حللوه . . . وهذا شأن المتبع لهوى نفسه .

والثانية : أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام ، فإن لأهل الإسلام فيها نظراً بالنسبة إليهم ، ألا ترى أن عمر بن الخطاب قال لبعض من توسع في الدنيا من أهل الإيمان : أين تذهب بكم هذه الآية ﴿ **أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا** ﴾[2] ، وكان هو يعتبر نفسه بها ، وإنما أنزلت في الكفار لقوله تعالى : ﴿**وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ**﴾[3] .

---

(١) سورة التوبة ، الآية ٣١ .

(٢) سورة الأحقاف ، الآية ٢٠ . وقد أخذ عمر بن الخطاب هذا الاعتبار من قول النبي ﷺ : « أوَ في هذا أنت يا ابن الخطاب ؟ إن أولئك قوم قد عُجِّلوا طيباتهم في الحياة الدنيا » ، وهو ردٌّ على سؤال عمر له : يا رسول الله ! ادع الله فليوسِّع على أمتك ، فإن فارس والروم وُسِّع عليهم ، وأُعْطُوا الدنيا ، وهم لا يعبدون الله . والحديث أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عباس ، انظر : فتح الباري (٢٧٩/٩) .

(٣) سورة الأحقاف ، الآية ٢٠ .

فإذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة إلى النفس الأمارة في قوله : ﴿ **فلا تجعلوا لله أنداداً** ﴾ والله أعلم »[1].

فالصوفية في تفسيرهم هذا أثبتوا المعاني ، وحققوا المباني ، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى ، فحققوا الأمرين وخرجوا بمعانٍ لا يصل إليها إلاّ من رُزِق فهماً وأُعْطِي نوراً .

* * *

---

(١) الموافقات (٣/٣٩٨ ، ٣٩٩) .

المبحث الثالث

دفاع الشاطبي عن الصوفية

لم يكتف الشاطبي بتأصيل بعض أصول الصوفية التي تعتمد عليها طريقتهم ، ويقوم عليها أنموذجهم ؛ بل تجاوز ذلك إلى مدحهم وإظهار شدة اتباعهم للسنة ومقاصد الشريعة ، وقرر أن طريقتهم إنما داخلتها المفاسد وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد السلف الصالح ، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي ، ولا فهم لمقاصد أهلها ، في الوقت الذي كان فيه سلفهم هم أهل الحقائق والمواجد والأذواق والأحوال والأسرار التوحيدية .

وقد تبيَّن لنا مما سبق الأوصاف التي خلعها الشاطبي على أهل هذا الطريق ومدى التصاقهم بالسنة ، على عكس ما يعتقد الكثير فيهم ، من أنهم متساهلون في الاتباع ، والتزام ما لم يأت في الشرع التزامه ، مما يقولون به ويعملون عليه « وحاشهم من ذلك أن يعتقدوه أو يقولوا به »[(1)]. ونحن نعرض في هذا الصدد دفاع الشاطبي عن الصوفية وأعمالهم ، وكيف أن كثيراً مما يعترض به عليهم داخل في حوزة الشريعة وحمى الدين ، ولكن لا يظهر ذلك إلاَّ لمن أمعن النظر في تصرفاتهم ، وقاسها بمعيار الحق مع قليل من الإنصاف والتحلي بالاعتدال وروح التسامح .

---

(١) الاعتصام (٨٩/١) .

ومن مظاهر هذا الدفـاع :

١ ـ الصوفية كعامة المكلفين تجاه الشرع ، ولا خصوصية لهم:

يرى الشاطبي أن الصوفية ـ في الأصل ـ كعامة المكلفين تجاه الشرع ، بمعنى أنهم لا يختصون بحكم من الشريعة دون غيرهم ، وكذلك لا يتحاشون من الدخـول تحـت أحكامـها ، إلاَّ أن بعـض المنتسـبين لهـم ، ممـن لم يتحقـق بأوصافهم أو يتشرب من أنفاسهم يرى اختصاصهم وتميزهم في الشـرع دون كافـة المكلفـين ، حـتى إنـه ليجعـل لهـم شريعـة مسـتقلة سـواء في الظـاهر أو الباطن ، بحيث يحل لهم ما يحرم على غيرهم ، ويبرر قوله هـذا بـأنهم قـوم « ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات إلى رتبة الملائكـة الذيـن سُـلِبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها ، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقهم إباحة بعـض الممنوعات في الشرع بناءً على اختصاصهم عن الجمهور »[(١)].

فلما رأى الشاطبي ذلك دافـع عـن الصوفيـة في هـذا الاعتقـاد الخـاطئ ، وذلك بما أصَّله من قاعدة عامة تعم جميـع المكلفـين ، وأرجـع الخلـل في هـذا الاعتقاد إلى عدم الوقوف على مقصدهم ، أو عدم فهمـه علـى الوجـه الـذي يريدونه ، فقال :

« إن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعـة يظـن أن الصوفيـة جـرت على طريقة غير طريقة الجمهور ، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثـة في الشريعة مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم ، ويرشحـون ذلـك

---

(١) الموافقات (٢/٢٤٨) .

بما يُحكى عن بعضهم : أنه سُئل عما يجب في زكاة كذا . فقال : على مذهبنا أو على مذهبكم ؟ ثم قال : أما على مذهبنا فالكل لله ، وأما على مذهبكم كذا وكذا .

وعند ذلك افترق الناس فيهم ؛ فمن مصدِّق بهذا الظاهر ، مصرِّح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة ، هي أعلى مما بث في الجمهور ، ومن مكذِّب ومشنع ، يحمل عليهم ، وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى ، والمخالفة للسنة . وكلا الفريقين في طرف ، وكل مكلَّف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق ، كما تبين آنفا ، ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة حتى يتبين ذلك »[1] .

ومقصود الشاطبي بالفقه في الشريعة أن الصوفية وإن اندرجوا مع عامة المكلفين في الالتزام بالأوامر والنواهي فإنهم يختلفون عنهم من حيث أخذهم لهذه الأحكام لمجرد الامتثال مع عدم التفاتهم لحظوظهم الناتجة عن هذا الامتثال ، في الوقت الذي يلتفت فيه غيرهم لحظوظهم التي يراعونها قبل الامتثال . ويمكن تطبيق هذا المعنى على بعض المصطلحات الفقهية التي تظهر الفارق بين منهج الصوفية ومنهج الفقهاء .

فقد تعرض الشاطبي لتعريف معنى (الصحة) في الشرع ، وبيَّن أنها تطلق باعتبارات مختلفة سواء في العبادات أو العادات ، ومن ضمن هذه الاعتبارات ما تفرد به الصوفية أو علماء الأخلاق والسلوك عن الفقهاء ،

---

(١) الموافقات (٢/٢٤٨) .

فهي عند الفقهاء : « ما استوفى أركانه وشروطه الشرعية ، ويظهر معناه في المعاملات بأن تترتب عليها الآثار المقصودة منها ، وأثر المعاملة: ما شرعت له ، فالبيع شرع لنقل الملكية ، فنقل الملكية أثره ، والإجارة شرعت لاستيفاء المنفعة لأحد المتعاقدين ، واستحقاق الأجر للآخر ، فهذا أثرها »[1]. فهؤلاء اعتبروا الأثر المترتب على الفعل .

بينما اعتبر الصوفية صحة العمل المخيَّر فيه من الشارع إذا قصد به مطلق الإذن دون حظ النفس فيه ، ويوضح الشاطبي ذلك بقوله : « و(الصحيح) في العادات يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصد به مقتضى الأمر والنهي ، وكذلك في المخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيَّره ، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع ، غافلاً عن أصل التشريع ، فهذا أيضاً يسمى عملاً صحيحاً بهذا المعنى ، وهو وإن كان إطلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه ، فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون »[2].

والسالك عندما يضفي النية على الأمر العادي أو المخيَّر فيه إنما يريد بذلك استيفاء الأجر الأخروي بتحويل العادة إلى عبادة ، فضلاً عن نيل الحظ أو المصلحة الدنيوية المترتبة على هذا الفعل ، ولذلك فهو يحرص في كل أعماله على أن يوجهها تلقاء الشرع ويصبغها بموافقته وقصد امتثاله . وهذا هو ديدن أرباب الأحوال والمتخلقين بسلوك الصوفية ، وقد بيَّن الشاطبي

(١) أصول الفقه الإسلامي ، للدكتور وهبة الزحيلي (١/١٠٤) .

(٢) الموافقات (١/٢٩٢) .

هذه المرتبة فارقاً بين أصحابها وبين الآخذين في الأمور العادية بحكم الاتفاق أو بمجرد الهوى ، ويضرب لذلك مثلاً بالأعمال «التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة ، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها ، كالأكل والشرب والنوم وأشباهها ، والعقود المنعقدة بالهوى ووافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق ، لا بالقصد إلى ذلك ، فهي أعمال مُقَرَّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن ، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا ، فَرُوعِيَ فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه ، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة ، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً ؛ لأن الأعمال بالنيات »[1].

والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ، فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت **﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾**[2] ، **﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾**[3] ، **﴿ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا ﴾**[4] ، وما أشبه ذلك مما هو نص أو ظاهر ، أو فيه إشارة إلى هذا المعنى .

---

(١) الموافقات (١/٢٩٦) .

(٢) سورة النحل ، الآية ٩٦ .

(٣) سورة الشورى ، الآية ٢٠ .

(٤) سورة الأحقاف ، الآية ٢٠ .

فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الأعمال العادية أن يضيفوا إليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة .

الفرق بين الصوفي والفقيه :

يتبين مما سبق أن هناك فارقاً بين الصوفية والفقهاء ، فإن الانتساب إلى الأُوَل أخص من الانتساب إلى الآخرين ، ومن مظاهر ذلك أن الصوفي قد يُفتَى بقول على الخصوص دون غيره ممن يجري عليه الفقه على العموم ، بمعنى أن الصوفي مظنة لأن « يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الحظ لنفسه ، فساغ أن يفتى على حسب حاله ، لأنه يقول : هذه حالتي فاحملني على مقتضاها . فلابد أن يحمله على ما تقتضيه ، كما لو قال أحد للمفتي : إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجي بيميني ، أو عزمت على أن لا أسأل أحداً شيئاً ، وأن لا تمس يدي يد مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعلِ فضْلٍ ، وقد قال تعالى : ﴿ **وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ** ﴾[1] ، ومدح الله المؤمنين بعهدهم إذا عاهدوا .

وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو مما يُطْلَب الوفاء به ما لم يمنع مانع »[2].

لكن الشاطبي يفرق ـ من ناحية أخرى ـ بين من يفتي كلا الفريقين ، فيرى أن الفتيا بحسب حال المستفتى اختصت بشيوخ الصوفية ؛ لأنهم

---

(١) سورة النحل ، الآية ٩١ .

(٢) الموافقات (٤/٢٤١) .

المباشرون لأرباب هذه الأحوال .

وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع ، فلابد أن يفتيه بمقتضاه ، وحدود الحظوظ معلومة في فن الفقه[1] ، وهذا لا يمنع أن في كل علم ما يخص ويعم ؛ إذ ليس التصوف بأولى من غيره في عمومه وخصوصه ، بل يلزم بذل أحكام الله المتعلقة بالمعاملات من كلٍّ - عموماً - وما وراء ذلك على حسب قابله ، لا على قدر قائله ، لحديث : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله ؟! »[2] .

وقد قيل للجنيد[3]: يسألك الرجلان عن المسألة الواحدة فتجيب هذا بخلاف ما تجيب هذا ؟ فقال : الجواب على قدر السائل ، قال عليه الصلاة

---

(١) انظر : الموافقات (٤/٢٤٢) .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه موقوفاً على عليٍّ بن أبي طالب ، انظر : فتح الباري (١/٢٢٥) .

(٣) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد ، البغدادي ولادة ومنشأ ، والنهاوندي الأصل ، كان سيد الطائفة ، ومقدم الجماعة ، وشيخ طريقة التصوف ، تفقه على أبي ثور وسمع الحديث من الحسن بن عرفة ، وصحب خاله السري السقطي والحارث المحاسبي ، وكان عالماً فقيهاً متكلماً يحضر مجلسه جميع فئات الناس لعلمه وفصاحته وأدبه ودينه ، توفي سنة ٢٩٨هـ . انظر : البداية والنهاية (١١/١١٣)، تاريخ بغداد (٧/٢٤١)، حلية الأولياء (١٠/٢٥٥)، طبقات السبكي (٢/٢٦٠)، طبقات الشعراني (١/٨٤)، طبقات الصوفية (ص١٥٥) .

والسلام : « أُمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم »[1].

وقد أكد كثير من الصوفية صحة ما ذهب إليه الشاطبي من التفرقة بين التصوف والفقه ، وأن لكل منهما مجالاً يصلح ما لا يصلح للآخر ، فيقرر بعضهم أن « حكم الفقه عام في العموم ؛ لأن مقصده إقامة رسم الدين ، ورفع مناره ، وإظهار كلمته .

وحكم التصوف خاص في الخصوص ؛ لأنه معاملة بين العبد وربه ، من غير زائد على ذلك .

فمن ثم صح إنكار الفقيه على الصوفي ، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه ، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه ، والاكتفاء به دونه .

ولم يكف التصوف عن الفقه ؛ بل لا يصح دونه ، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلاّ به ، وإن كان أعلى منه مرتبة ، فهو أسلم وأعم منه مصلحة .

ولذلك قيل : كن فقيهاً صوفياً ، ولا تكن صوفياً فقيهاً .

وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم ، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف ، حالاً ، وعملاً ، وذوقاً .

---

(١) انظر : قواعد التصوف ، للشيخ زروق ، ص١١ . والحديث أورده السخاوي في (المقاصد الحسنة ، ص١٨٠) ، وقال : رواه الديلمي عن ابن عباس مرفوعاً ، وسنده ضعيف . ويشهد لمعناه حديث عليٍّ السابق وقول ابن مسعود : « ما أنت بمحدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلاّ كان لبعضهم فتنة » . أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه (١/١١) .

بخلاف فقيه الصوفية ، فإنه المتمكن من حلمه وحاله ، ولا يتم له ذلك إلاّ بفقه صحيح ، وذوق صريح »[1].

ومن ثم حض الأئمة على القيام بالظاهر والحفاظ على حدود الفقه ، وإنما كان إنكار الفقهاء على الصوفية في مسألة الخوارق من باب سد الذرائع ، ولكي لا يبني عليها العامة أحكاماً هي خاصة بأصحابها ، ومن ثم يساء فيها الفهم ، ويصفهم من لا خبرة له بطرائقهم بما ليس فيهم ، أو بما هم منه برآء .

ويضبط الشاطبي الخوارق بمقياس الشرع على مستوى الكافة ، ويعتبرها حيث لا تكر على الحكم الشرعي بالنقض أو الإبطال ، وقد أصَّل ذلك بقوله : « إن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضة للضوابط الشرعية ، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرورة الشعر ، فإن ذلك إعمال لمخالفة المشروعات ونقض لمصالحها الموضوعات ، ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام ، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال « لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »[2]، فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ، حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية

---

(١) انظر : قواعد التصوف ، للشيخ زروق ، ص١٥ .

(٢) سبق تخريجه .

شريعة أخرى ، ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يزيد رضي الله عنه »[1].

ثم يردُّ الشاطبي جواز اختصاص الصوفية بأحكام دون غيرهم ، مبينـاً أن ذلك يعرضهم لإساءة الظن بهم والوقيعة في أعراضهم ، ولذلك فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام خارجة عن أحكام العادات الجمهورية قـول يقدح في القلوب أموراً يطلب بالتحرز منـها شرعـاً . فـلا ينبغـي أن يخصـوا بزائد على مشروع الجمهور .

ولذلك أيضاً اعتقد كثير مـن الغـالين فيـهم مذهـب الإباحـة ، وعضـدوا بما سمعوا منها رأيهم ، وهذا تعريض لهم إلى سوء القـالة[2].

ثم يدافع الشاطبي عن الصوفية في هذا الصدد ويـبرئ سـاحتهم ممـا يظـن بهم ، مؤكداً أنهم هم المحافظون على الشريعـة القائمـة على السـنة فيقـول : « وحاش لله أن يكون أولياء الله إلاَّ برآء من هذه الطوارق المنخرقة ، غـير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى ، فقد عُلم منهم المحافظة علـى حـدود الشريعـة ظـاهراً وباطنـاً ، وهـم القـائمون بأحكـام السـنة علـى مـا ينبغــي ، المحافظون على اتباعها ، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلـها

---

(١) الموافقـات (٢/٢٩٤) ، وقصـة أبي يزيـد المشـار إليـها هـي : « أن خادمـاً لأبي يزيـد كـان صائماً . فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي : كُلْ معنا يا فتى . فقال : أنـا صـائم . فقال أبو تراب : كُلْ ولك أجر صوم شهر . فـأبى . فقـال شقيـق : كُـلْ ولـك أجـر صـوم سنة . فأبى . فقال أبو يزيد : دَعُوا من سقط من عين الله . فـأخذ ذلـك الشـاب في السـرقة وقُطعت يده » .

(٢) انظر: الموافقات (٢/٢٩٥) .

طرَّق في أحوالهم ما طرّق . ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يفهم به عنهم مقاصدهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نفعهم الله ونفع بهم »[1] .

وقطعاً لدابر اتباع الهوى والاختلاف بين مشارب الناس يشترط الشاطبي في جميع أفعال المكلف أن تُرَدَّ إلى ظواهر الشريعة ، ويرى أن ذلك أقرب إلى الإخلاص وعدم مداخلة الهوى والشهوة ، ويطبق ذلك على أفعال الأولياء الذين قد يظهر لهم بعض الغيب من خلال الرؤيا أو غيرها من وسائل الوقوف على بعض معطيات الغيب ، ويقرر أنه ليس كل ما اطلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين :

أحدهما : ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح رده إليها ، فهذا لا يصح العمل عليه البتة .

والثاني : ما لم يخالف العمل به شيئاً من الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف ، فيرجع بالنظر الصحيح إليها .

فهذا يسوغ العمل عليه .

« فإذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربى المربِّي ، وبه يعلق همم السالكين تأسياً بسيد المتبوعين رسول الله ﷺ ، وهو أقرب إلى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى أن يتابع عليه

---

(١) الموافقات (٢/٢٩٥) .

صاحبه ، ويقتدى به فيه »[1] .

وبتمهيد ما سبق يتبين أن الدعوة إلى التمسك بالتخلق والتصوف على سبيل الوجوب لعموم الناس ـ خصوصاً في الأعمال التي تحتاج إلى مجاهدة ومعالجة شديدتين ـ موقعة في براثن الحرج المنفي في الشريعة ، مما يجعل الداعي إلى ذلك مخالفاً لمقصود الشارع الذي يفرق بين الأصل الفقهي العام وبين السلوك الصوفي الخاص ؛ إذ الأول خطاب لعامة الناس ، والثاني خطاب خاص لفئة مخصوصة ، فإذا تعارض الخطابان قدم الأول لما فيه من مراعاة اختلاف أحوال الناس ، فضلاً عن اتصافه بخاصتي الاطّراد والإطلاق .

٢ ـ تخريج الشاطبي لبعض العبارات الموهمة للصوفية :

لا يؤخذ من أرباب الأحوال كلام أو فعل ، ولا يقتدى بهم ما داموا في أحوالهم التي تتملكهم ؛ إذ قد يكونوا محقين في أحوالهم وقد يكونوا غير محقين .

ومنهم من يكون صاحب حال فيفتر عن العمل المثير له فيفتر الحال ، فيظن أنه مالك حاله ، فيتشبه بمن هو كذلك حقيقة ، وهو قاصر فيه ، وذلك باب فتنة وهوى[2] .

وأما المالكون للأحوال فهم المقتدى بهم ، لأنهم لما ملكوا أنفسهم ،

---

(١) الموافقات (٢/٢٩٧) .

(٢) انظر : شفاء السائل وتهذيب المسائل ، لابن خلدون ، ص١٤٠ .

وقهروا أحوالهم كانوا مقيدي الحركات والأحوال بالاقتداء ، حتى يصلوا إلى أصحاب المقامات ، فيصيروا من كُمَّل القوم الذين يؤخذ عنهم ويُقْتَدى بهم .

فهؤلاء الكُمَّل تؤخذ أقوالهم وتعتبر أفعالهم ، وما ورد عنهم مما يقصر الفهم عن استيعابه وتحققه لابد من الرجوع فيه لأهله ليزيلوا غموضه ويبدِّدوا ظلامه . ومن ذلك عبارتهم المشهورة : **حسنات الأبرار سيئات المقربين** .

فالظاهر من العبارة يقتضي أنها تحمل التناقض بين طياتها ، إذ كيف يكون الشيء حسناً وسيئاً في وقت واحد . ولكن عند التحقيق نجد أن لا تناقض في العبارة ، وأنها متسقة تمام الاتساق ، ولكن باعتبار آخر ، وتأصيل مكين في الشرع ، وهو ما فعله الشاطبي في تخريج هذا القول ، حيث أرجع الشاطبي تعلُّق الصوفية بالمراتب العليا والمقامات السنية إلى أنه قد يكون من قبيل « ترك المباح الصِّرْف إلى ما هو الأفضل »[1] ، وذلك لأن «الرفيع المنصب مطالَب بما يقتضي منصبه ، بحيث يعد خلافه منهيّاً عنه وغير لائق به ، وإن لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ، حسبما جرت العبارة عندهم : (حسنات الأبرار سيئات المقربين) إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة الخطاب الشرعي »[2] .

ولتأصيل هذا المنحى قرآنيّاً ضرب الشاطبي أمثلة من القرآن تؤيد صحة

---

(١) الموافقات (٤/٦١) .

(٢) الموافقات (٤/٦٣) .

ما ذهبوا إليه فقال : « والذي يوضح هذا الموضع ـ وأن المناصب تقتضي في الاعتبار الكمالي العَتْب على ما دون اللائق بها ـ قصة نوح وإبراهيم عليهما السلام في حديث الشفاعة[1] ، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته ، وهي دعاؤه على قومه[2] ، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من إيمانهم ، قالوا: وبعد قول الله له : ﴿ **لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلاَّ مَنْ قَدْ ءَامَنَ** ﴾[3] ، وهذا يقتضي بأنه دعاء مباح ، إلاَّ أنه استقصر نفسه لرفيع الشأن أن يصدر من مثله مثل هذا ؛ إذ كان الأَوْلى الإمساك عنه .

وكذلك إبراهيم اعتذر بخطيئته ، وهي الثلاث المحكيات في الحديث بقوله : « لم يكذب إبراهيم إلاَّ ثلاث كذبات »[4] فعدَّها كذبات وإن كانت تعريضاً ، اعتباراً بما ذكر »[5] وقد ساق الشاطبي هذا التخريج بطريقة

---

(١) حديث الشفاعة أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر : فتح الباري (٣٧١/٦) ، (٣٩٥/٨) ، ومسلم في صحيحه (١٨٤/١) كلاهما عن أبي هريرة .

(٢) وهو ما جاء في سورة نوح ﴿ **وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً** ﴾ الآية ٢٦ .

(٣) سورة هود ، الآية ٣٦ .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، انظر: فتح الباري (٣٨٨/٦) عن أبي هريرة .

وهذه المعاريض الثلاث هي كما جاء في الرواية :

١ ـ قوله : ﴿ إني سقيم ﴾ (سورة الصافات: ٨٩) .

٢ ـ وقوله : ﴿ بل فعله كبيرهم ﴾ (سورة الأنبياء: ٦٣) .

٣ ـ إطلاقه على زوجته سارة أنها أخته ليتقي بذلك شر جبار مصر .

(٥) الموافقات (٦٤/٤) .

أخرى ، فبيَّن أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال « وإن كان لها مراتب أيضاً فلا تعارض بينهما . . . ولذا يمكن أن يقال : إن قول من قال : (حسنات الأبرار سيئات المقربين) راجع إلى هذا المعنى، وهو ظاهر فيه »(١).

ولعل كثرة إمعان الشاطبي في كتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي أشرب قلبه هذا المعنى وسهَّل له إدراك هذا المغزى ؛ إذ قد أصَّل الغزالي هذا المنحى فقال : « ولقد كان ﷺ لا يرقى من رتبة إلى أخرى إلاَّ ويرى الأولى بعداً بالإضافة إلى الثانية ، فكان يستغفر الله من الأولى ، ويرى ذلك نقصاً في سلوكه وتقصيراً في مقامه ، وإليه الإشارة بقوله ﷺ : « إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة » ، فكان ذلك لترقيه إلى سبعين مقاماً ، بعضها فوق البعض ، أولها وإن كان مجاوزاً أقصى غايات الخلق ، ولكن كان نقصاناً بالإضافة إلى آخرها ، فكان استغفاره لذلك »(٢).

وقد كان لبعض الصوفية تخريجات لبعض العبارات الموهمة ، ولكن ليس على نمط ما فعله الشاطبي من التأصيل ، وإنما يوجِّهون الأقوال والأفعال بما فهموه من مقاصد فاعليها .

ومن ذلك ما حكاه ابن عطاء الله السكندري عن شيخه أبي العباس المرسي في قول بعضهم : لا يكون الصوفي صوفيّاً حتى لا يكتب عليه

---

(١) الموافقات (٢٤٧/٣) .

(٢) إحياء علوم الدين (٧٧/١٢) والحديث أخرجه مسلم في صحيحه (٢٠٧٥/٤) عن الأغر المزني . وانظر في نقل الشاطبي عن الإحياء : الموافقات (٢٩٢/١ ، ٢٩٧) ، (٢١٤/٢ ، ٢٩٢) ، (٢٤٣/٣ ، ٤٠٣) .

صاحب الشمال شيئاً عشرين سنة ، حيث خرّج هذه العبارة بقوله: «ليس معنى ذلك أن لا يقع منه ذنب عشرين سنة ، ولكن معناه أنه إذا أذنب الذنب استغفر الله منه ، والملك الموكل بكتب السيئات لا يكتب السيئة حتى ينتظر العبد لعل أن يرجع أو يتوب ، وكلما أراد أن يكتبها قال له ملك اليمين : امكث فعسى أن يتوب . إلى أن يبلغ عدداً إما السبع وإما العشر - الشك مني - فحينئذٍ يكتبها سيئة ، فلذلك جاء صاحب اليمين أميراً على صاحب الشمال »[1].

(١) لطائف المنن ، لابن عطاء الله السكندري ، ص١٥٤ .

المبحث الرابع

مآخذ الشاطبي على متأخري الصوفية

مدح الشاطبي الصوفية المتحققين بثوابت الشرع ونافح عنهم ضد ذوي الجهل الذين لا يزنون الأمور بميزان الحق ، لكنه يتحول عن هذا المدح إلى النقد والاعتراض على ما أحدثه بعض المتصوفة المتأخرين مما يخالف مقصود الشرع ، ويخرج بهم إلى دائرة الابتداع الذي يناقض بعض الأطر التي جاءت الثوابت من طريقها ، وهي السنة النبوية .

ومن المآخذ الأساسية التي أخذها عليهم :

١ ـ الانقطاع للعبادة في الرُّبط والزوايا :

يرى الشاطبي أن الانقطاع للعبادة والالتزام بالربط ليس من عمل الصوفية من أهل السلف ، وإنما هو أمر ابتدعه متأخرو الصوفية ، حيث يتجردون عن المال والعمل ، وينقطعون لسكنى هذه الربط مُدَّعين بأن أصلهم في ذلك مأخوذ من أهل الصفة الذين سكنوا مسجد رسول الله ﷺ ، والتزموا فيها العبادة والعلم دون غيره .

وقد صحح الشاطبي دليلهم وبيَّن أن أهل الصفة هم طائفة من الذين هاجروا مع رسول الله ﷺ إلى المدينة ، ولم يكن لهم مأوى أو عمل يقتاتون منه ، فأجلسهم النبي ﷺ في مسجده ، وحض الناس على إعانتهم والإحسان إليهم ، وكان يرسل إليهم بالهدايا والصدقات ، وظلوا كذلك

حتى فتح الله على رسوله وعلى المؤمنين ، فصاروا إلى ما صار إليه غيرهم ممن كان ذا أهل ومال وطلب للمعاش واتخاذ المسكن ؛ لأن العذر الذي حبسهم في الصفة قد زال ، فرجعوا إلى الأصل لما زال العارض . « فالذي تحصل أن القعود في الصُّفَّة لم يكن مقصوداً لنفسه ، ولا بناء الصفة للفقراء مقصوداً بحيث يقال : إن ذلك مندوب إليه ، لمن قدر عليه . . . بل إن المقصود بالصفة لم يدم ، ولم يثابر أهلها ولا غيرهم على البقاء فيها ، ولا عمرت بعد النبي ﷺ ، ولو كان من قصد الشارع ثبوت تلك الحالة لكانوا هم أحق بفهمها أولاً ، ثم بإقامتها والمكث فيها عن كل شغل ، وأولى بتجديد معاهدها ، لكنهم لم يفعلوا ذلك البتة .

فالتشبيه بأهل الصفة إذاً في إقامة ذلك المعنى واتخاذ الزوايا والرُّبَط لا يصح»[1]. وانتهى الشاطبي إلى أن هؤلاء المتأخرين قد خالفوا شيوخ الطريقة التي انتسبوا إليها أمثال الفضيل بن عياض وإبراهيم بن أدهم والحارث المحاسبي وغيرهم ، فضلاً عن مخالفة رسول الله ﷺ والسلف الصالح ، وذلك في أمرين :

الأول : أنهم اعتقدوا أن الجلوس في الصفة كان مقصوداً لذاته .

الثاني : أنهم رأوا أن القعود عن الكسب ولزوم الربط مباح أو مندوب إليه .

وقد وافق المحققون من الصوفية الشاطبي في اعتراضه بهذين الأمرين .

---

(١) انظر : الاعتصام (٢٠٤/١) .

ـ أما عن الأول فقد قرر الشيخ زروق أن « أهل الصفة كانوا فقراء في أول أمرهم ، حتى كانوا يعرفون بأضياف الله ، ثم كان منهم الغني والأمير ، والمتسبب والفقير ، لكنهم شكروا عليها حين وُجدت ، كما صبروا عليها حين فُقدت .

فلم يخرجهم الوجدان عما وصفهم مولاهم به من أنهم يدعونه بالغداة والعشي يريدون وجهه .

كما أنهم لم يمدحوا بالفقدان ، بل بإرادة وجه الملك الديان ، وذلك غير مقيد بفقر ولا غنى »[١].

ـ وأما الأمر الثاني فقد قال أبو سليمان الداراني : « ليس العبادة عندنا أن تَصُفَّ قدميك وغيرك يَفُتُّ لك ، ولكن ابدأ برغيفيك فاحرزهما ثم تعبد »[٢]. وقال أيضاً : « لا خير في قلب يتوقع قرع الباب ، يتوقع إنساناً يجيء يعطيه شيئاً »[٣].

٢ ـ اعتمادهم على الكشف والرؤيا في إثبات الأحكام[٤]:

حكى الشاطبي أن متصوفة زمانه كانوا يعتمدون في كثير من الأحكام على الكشف والمعاينة وخرق العادة ، فيحكمون بالحل والحرمة ، ويثبتون

---

(١) قواعد التصوف ، ص٦ .

(٢) حلية الأولياء ، لأبي نعيم (٢٤٦/٩) .

(٣) المرجع السابق (٢٦٥/١٩) .

(٤) الكشف : هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية ، والأمور الحقيقية وجوداً وعدماً . انظر : التعريفات ص٢٣٧ .

على ذلك الإقدام والإحجام ، كما يحكى عن المحاسبي أنه كان إذا تناول طعاماً فيه شبهة ينبض له عرق في أصبعه فيمتنع منه . ويرى الشاطبي أن مثل هذه الأشياء إذا عرضت على قواعد الشريعة ظهر عدم البناء عليها ، إذ المكاشفة ، أو الهاتف المجهول ، أو تحرك بعض العروق لا يدل على التحليل ولا التحريم لإمكانه في نفسه . وتساءل الشاطبي : « لو هتف هاتف بأن فلاناً قتل المقتول الفلاني ، أو أخذ مال فلان ، أو زنى ، أو سرق . أكان يجب عليه العمل بقوله ؟ أو يكون شاهداً في بعض الأحكام . . . هذا مما لا يعهد في الشرع مثله »[1].

وبمعنى آخر : فإن الشاطبي يرى أن الكشف عند الأولياء ليس طريقاً لإثبات الأحكام أو نفيها[2]، وأن مقتضى هذا الكشف يظل معلقاً بالوقوع ، فإذا وقع وطابق الواقع واطَّرد صار من باب الحكم على الواقع ، وكان المرجع في ذلك الحكم للوجود لا للكشف ولا للرؤيا ، وفي ذلك يقول : « فإذا لاح من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقَّق لا شك فيه ، بل على الحال التي يقال فيها : (أرى) أو (أظن) . فإذا وقع مطابقاً في الوجود ، وفرض تحققه بجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً ، فلا يبقى للإخبار به بعد ذلك حكم ؛ لأنه صار من باب الحكم على الواقع ، فاستوت الخارقة وغيرها . نعم تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً

---

(١) الاعتصام (٢١٤/١) .

(٢) انظر : الموافقات (٣٩٧/٣) .

وعلماً بالله تعالى ، وقوة فيما هم عليه »[1] .

وقد سبق أبو الحسن الشاذلي الشاطبيَّ فيما خلص إليه من حكم العمل بالكشف ، فقد صرح بأنه «إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف ، وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلاَّ بعد عرضه على الكتاب والسنة »[2] .

ويطابق رأيُ الشعرانيِّ ما ذهب إليه الشاطبي في ذلك فيقول : « من الأدب السكوت على ما يكشف ، ولا يبرزونه إلى الوجود حتى يبرزه الله تعالى ، فإن وافق كان ، وإلا كانوا قد لزموا الأدب مع الله تعالى »[3] .

وكذلك الحال بالنسبة للرؤيا ، فإن الشاطبي يعتبرها مؤكدة لحكم ثبت أصله بالشرع ، ولكنها لا تنشئ حكماً ولا يبنى عليها أحكام ؛ لأن الوحي انقطع بوفاة النبي ﷺ ؛ وإنما العمل فيها أن تعرض على العلم في اليقظة ، فإن وافقته ، صار الاستشهاد بها « مأخوذاً من اليقظة لا من المنام ، وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساً . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا »[4] .

---

(١) الموافقات (٤/٨٥) .

(٢) الطبقات الكبرى ، للشعراني (٢/٥) .

(٣) الأنوار القدسية ، للشعراني (١/١٧٣) .

(٤) الأنوار القدسية (١/٨٢) ، وانظر : الاعتصام (١/٢٦٠ ، ٢٦٤) .

هذه بعض المآخذ العامة الأساسية التي أخذها الشاطبي على متصوفة زمانه.

أما من حيث الفروع التي يأخذها عليهم فهي كثيرة ، وقد لخصها فيما نقله عن محمد بن الفضل البلخي ، حيث قال : « ذهاب الإسلام من أربعة : لا يعملون ، ويعملون بما لا يعلمون ، ولا يتعلمون ما لا يعلمون ، ويمنعون الناس من التعلم » .

فعلق على هذا القول : « وهو وصف صوفيتنا اليوم ، عياذاً بالله »[1].

ومن هذه الفروع : الاختصاص في الانقطاع للعبادة ، والاقتصار من المأكل والملبس على صنف دون صنف من غير علة . ومنها : « الحرص على بعض العبادات في أوقات مخصوصة غير ما وقّته الشرع فيها ، فيضعون نوعاً من العبادات المشروعة في زمن الربيع ، ونوعاً آخر في زمن الصيف ، ونوعاً آخر في زمن الخريف ، ونوعاً آخر في زمن الشتاء »[2].

ومن أكثر مظاهر الإنكار على الصوفية ما ردّده الشاطبي كثيراً في كتابه الاعتصام[3] من اجتماعهم للذكر على صوت واحد وما يصاحب ذلك من شطح ورقص وغير ذلك من المثالب .

---

(١) الاعتصام (١/٩٦) .

(٢) الاعتصام (٢/١٩) . ولم يفصِّل الشاطبي هذه العبادات الموسمية ، فجاء كلامه مطلقاً عن الدليل .

(٣) المصدر السابق (١/٣٩) ، (٢/٣٥١) .

الضابط في قبول أو ردّ أعمال المتصوفة عند الشاطبي :

وضع الشاطبي ميزاناً عامّاً يقيس به ما أحدثه الصوفية فيدرجه تحت أحد مسالك ثلاث ، وهي :

١ ـ العرض على الكتاب والسنة . فما وافقاه قُبل ، وما خالفاه رُدَّ .

٢ ـ أو التوقف في الحكم على الفعل ، وكذا العمل به ، إذا لم يُفهم وجه رجوعه إلى القواعد الشرعية .

٣ ـ أو اعتبار هذا الفعل متعارضاً مع ظاهر الشريعة ، وعليه فيرجَّح ظاهر الشريعة أخذاً بالاحتياط .

وفي هذا عمل بمنهج القوم في الأخذ بالحيطة عند الاشتباه[1] .

وتظل بعض مسائل التصوف رهن الاجتهاد والأخذ والرد بين أربابه ، فضلاً عن موقف المتشددين تجاهه ، ولذلك فهي تُعَدُّ من المتغيرات التي تتوارد عليها الأفهام والاجتهادات .

وختاماً لهذا البحث فيمكن أن يَرِدَ سؤال مؤداه: لماذا اشتهر الشاطبي بين خصوم التصوف ؟

والجواب : أن سبب ذلك يرجع إلى كثرة ما كتبه الشاطبي في التحذير من انحرافات متأخري المتصوفة ، الذين دسوا أنفسهم في هذا المسلك التربوي الشريف ، مع الشدة التي تميز بها أسلوبه في هذا الموضوع بالذات ، خاصةً في كتاب الاعتصام .

---

(١) انظر : الاعتصام (١/٢١٧ ـ ٢١٩) .

ولكن هذا لا يمنع أن الشاطبي بموافقاته بدّد أوهام المتخرصين على الصوفية ، وأخذ بأيديهم إلى نور الحق الذي يُظْهر شرف هذه الطائفة السنية ، مما جعلنا نحكم بأن الرجل إن لم يكن منهم فهو محب لهم ، متشوف إلى بهاء مقاماتهم ، مشدوهٌ بنور أحوالهم .

وختاماً : فالشاطبي بما أورده من نماذج عن التصوف الصحيح وشواهد عن الصوفية الخُلَّص يعبر عن الفكر الإسلامي الأصيل ، وهو ربط العلم بالعمل وجعل الأول خادماً للثاني ، ويثبت ـ في نفس الوقت ـ أن التصوف هو المنبع العظيم لروافد فكرنا الإسلامي في التربية والتعليم ، والتزكية والتهذيب .

* * *

خاتمة البحث

بعد هذه الرحلة الطويلة مع الشاطبي ومنهجه في التفكير الإسلامي أُلخص ما توصلت إليه من نتائج ، بحيث إذا انضمت إلى ما ذكرناه في التوطئة صارت لدينا رؤية واضحة عن أثر الشاطبي في الفكر الإسلامي ، وهذه النتائج هي :

١ ـ ما زال الشاطبي بحاجة إلى الغوص في أعماق منهجه وتفكيره حتى يتبيَّن لنا الجوانب العديدة في إبداعه على مستوى الفكر الإسلامي ، خاصةً في كشف أبعاد نظرته الكلية في الشريعة الإسلامية ، التي نتج عنها تفصيله الوافي في عرض المقاصد الشرعية ، والتي ما زالت تحتفظ تحت عباءتها بالمزيد من القضايا الكلية التي تربط بين أحكام الشريعة ، مما يظهر سمة هذا الدين الأساسية وهي الصلاحية لكل زمان ومكان ، ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى أهم المسائل التي يجب الاعتناء بها لإظهار هذه السمة بوضوح وهي : مسألة المباح عند الشاطبي ومدى علاقته بالأحكام التكليفية الأخرى ، وكذلك مسألة الفرض الكفائي وكيف يدعم أواصر الوحدة في الصف الإسلامي .

٢ ـ لم يكن شاطبي الموافقات مغايراً لشاطبي الاعتصام كما يظهر لبادي الرأي ؛ بل إن طبيعة موضوع كل كتاب فرضت على المصنف أسلوباً يليق بكل منهما ، فنراه في الموافقات ـ مثلاً ـ يميل إلى التأصيل والتقعيد لأصول الشرع ومقاصده وأسراره ، بينما هو يفرِّع ويفصِّل في موضوع البدعة

والفرق الضالة التي هي موضوع كتاب الاعتصام . وذلك لا يعني أن هناك تبايناً بين الكتابين ، بل الموافقات أصل للاعتصام ، لأنه انتهى إلى أن البدع هي التي تكر على المقاصد الشرعية بالبطلان . أو بمعنى آخر: فإن مجال الموافقات التنظير ، ومجال الاعتصام التطبيق ، ومن ثَمَّ فالكتابين متسقين تمام الاتساق ويأخذ كُلٌّ منهما بِحُجَزِ الآخر .

٣ ـ سلك الشاطبي طريق الوسط في مسالك إثبات المقصد الشرعي ، فلا هو من الواقفين عند حدود اللفظ ، ولا هو من المغرقين في الأخذ بالقياس والعلل ، وإنما هو جامع بين المنهجين وسالك سبيل المحققين في أخذه بكلا الحسنيين ، بحيث لا ينكر أحدهما على حساب الآخر ، ولا يقيم بينهما معارك الخصام والتناحر . وهو في ذلك وحيد في هذا الباب ، وسابق لغيره في تحديد طرق الكشف عن المقاصد الشرعية .

٤ ـ أثبت الشاطبي أن الثابت الأول في الشرع هي المقاصد والقواعد الكلية التي لا يعتريها التغيير أو يشوبها التبديل ، ومن ثَمَّ فهي قطعية في الثبوت والدلالة ، فلا يخرج حكم عنها ، ولا يشذ عن حماها رأيٌ أو يذايلها ، لأنها كالسقف لجميع الأحكام ، وعليها المعول في المرجع والمآل .

٥ ـ المقاصد الشرعية كالنسيج الواحد مهما تمدد أو اتسع لابد أن يرجع كل جزء فيه إلى أصله ، ولا يعدو أي عضو منه خارج حده ووضعه ، وهي مع ذلك تتشابك فيما بينها وتتداخل مراتبها وفروعها ، محكومة في

هذا التداخل بالمصلحة الشرعية العائدة على الفرد في الدين والدنيا ، والأولى والأخرى . ومن مظاهر هذا التداخل إمكان أن يُقَدَّم فرع حاجي على آخر ضروري ، أو جزئي تحسيني على نظيره الحاجي ، كل ذلك في نطاق الأدلة الشرعية المتعاضدة ، بحيث لا يعارض جزئي كليّاً أو يأبى كليٌّ جزئيّاً .

٦ ـ حصر الكليات الخمس في (الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال) صالح لكل زمان ومكان من خلال الترتيب بين هذه الكليات تارة ، ومن خلال التداخل فيما بينها تارةً أخرى ، مع اعتبار مراعاة ترتيبها داخل مجالاتها الثلاثة (الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات) .

وقد ثبت أيضاً أننا لسنا بحاجة إلى البحث عن مقاصد أخرى توائم الأحداث المتجددة وتساير التطويرات المتلاحقة في عصر انفتاح الثقافات وحوار أو صراع الحضارات ، لأن الكليات الخمس بمراتبها الثلاث تستوعب كل جديد ، وتتمكن من التعامل مع مجريات الأحداث مهما اتسعت أو تلاحقت ، خاصةً من خلال التداخل بين هذه الكليات وتلك المراتب .

وفي هذا قطع للطريق على راغبي إحداث مقاصد متوهمة في مخيلتهم ، يريدون من خلال الترويج لها التملص من ربقة الدين وأوامره وحدوده .

٧ ـ تتشابه بيئة الشاطبي وعصره مع عصرنا الحاضر في كثرة الابتداع ، وتعدد الفرق المنتسبة للإسلام ، خاصةً تلك التي تَدَّعي تمسكها بالإسلام وتعاليمه في الوقت الذي تنزع فيه هذه الصفة عن غيرها من الطوائف . هذا فضلاً عن التشابه الشديد بين العصرين في أسباب الابتداع ، وخلال ذلك تجد المفرّط في حدود الشرع وتجد المُفْرِط فيها إلى حد التجاوز والخروج عن الجادة .

٨ ـ ضيّق الشاطبي على نفسه وعلى غيره في إدراجه بعض الأمور المباحة ضمن حد الابتداع ، وخاصةً الالتزام بوجه معين لإيقاع المطلق في الوجود الخارجي ، فضلاً عن توسيعه لدائرة الترك التي يعد الخارج عنها واقعاً في حيز البدعة .

وهذا المنهج المتشدد أدى إلى مخالفة الشاطبي للجمهور في كثير من المسائل التي تختلف فيها أنظار المجتهدين ، مما جعله كالمشجب يعلق عليه المتنطعون كثيراً من توجهاتهم وآرائهم .

وهذا فيه غض للطرف عن مستند الشاطبي في آرائه تلك ، حيث كان اعتماده في هذا المسلك على مذهب مالك وحده ، وهذا هو عين التعصب الذي يستنكره هؤلاء المتشددون .

٩ ـ الابتداع حكم شرعي بذاته ، ومن ثَمَّ لا يحتاج إلى وصفه بحكم من الأحكام الشرعية سوى الحرمة ، وبالتالي فلا مخصِّص للحكم بالضلالة على كل ابتداع .

١٠ - ليس الشاطبي خصماً للصوفية والتصوف ، وإنما هو حرب على الخارجين عن حدود التصوف الذي أقره الشرع ، ومنهج الصوفية المتشرعين كالجنيد والحارث المحاسبي وذو النون المصري .

وفي سبيل إثبات ذلك يكثر الشاطبي من إيراد مقامات الصوفية وأحوالهم ، بل والتأصيل لهذه الأحوال بما يجعلها من مقتضيات الشرع وأمور الدين .

١١ - التصوف الحق لصيق الصلة بمقاصد الشريعة ، شديد التمسك بالأوامر والنواهي ، ويفضي بالمتخلق به إلى أسمى مقامات العبودية ، وأرفع درجات القُرْب والإخلاص والتزكية .

* * *

مصادر البحث
ومراجعه



ثبت المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

١ ـ الاعتصام ، لأبي إسحاق الشاطبي ، ت ٧٩٠هـ ، بتحقيق الشيخ محمد رشيد رضا ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ، بدون تاريخ .

٢ ـ الإفادات والإنشادات ، لأبي إسحاق الشاطبي ، بتحقيق الدكتور محمد أبي الأجفان ، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

٣ ـ فتاوى الإمام الشاطبي ، جمع وتحقيق الدكتور محمد أبي الأجفان ، مطبعة الكواكب ، تونس ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م .

٤ ـ الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، بتحقيق وتعليق الشيخ عبد الله دراز ، دار المعرفة، بيروت ، بدون تاريخ .

ثانياً : المراجع :

١ ـ أبكار الأفكار في أصول الدين ، لسيف الدين الآمدي ، ت ٦٣١هـ، ب ت .

٢ ـ ابن حنبل ، للشيخ محمد أبي زهرة ، دار الفكر العربي ، بدون تاريخ.

٣ ـ الإبهاج في شرح المنهاج ، لتقي الدين السبكي ، ت٧٥٦هـ ، وولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي ، ت٧٧١هـ ، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل ، ط مكتبات الكليات الأزهرية ، ١٤٠١هـ.

٤ ـ إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة ، للسيد عبد الله ابن الصديق الغماري ، ت ١٤١٣هـ ، بدون ذكر المطبعة أو التاريخ.

٥ ـ الإتقان في علوم القرآن ، للإمام جلال الدين السيوطي ، ت٩١١هـ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٦ ـ الأحاديث المختارة ، للضياء المقدسي ، ت ٦٤٣هـ ، تحقيق عبد الملك بن دهيش ، طبعة مكتبة النهضة الحديثة ، مكة المكرمة ، ط١ ، ١٤١٠هـ.

٧ ـ الإحاطة في أخبار غرناطة ، لسان الدين بن الخطيب ، ت ٧٧٦هـ ، تحقيق د. محمد عبد الله عنان ، مكتبة الخانجي ، ط٢ ، بدون تاريخ.

٨ ـ أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام ، للشيخ محمد بخيت المطيعي ، ت ١٣٤٧هـ ، نشر جمعية الأزهر العلمية ، ط٢ ، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

٩ ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، لابن دقيق العيد ، ت ٧٠٢هـ ، دار الفكر ، بدون تاريخ .

١٠ ـ الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م .

١١ ـ الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم الظاهري ، ت ٤٥٦هـ ، دار الحديث ، بدون تاريخ .

١٢ ـ إحياء علوم الدين ، للإمام الغزالي ، ت ٥٠٥هـ ، دار الفكر ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

١٣ ـ اختصار علوم الحديث ، للحافظ عماد الدين بن كثير ، ت ٧٧٤هـ ، مع شرحه الباعث الحثيث ، للشيخ أحمد شاكر ، دار التراث ، ط٣ ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

١٤ ـ الأذكار ، للإمام النووي ، ت ٦٧٦هـ ، مع شرحه الفتوحات الربانية ، لابن علان الصديقي ، ت ١٠٥٧هـ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٥ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، لمحمد بن علي الشوكاني ، ت ١٢٥٠هـ ، ط١ ، ١٩٧٢م .

١٦ ـ أزهار الرياض ، لأبي العباس أحمد المقري الحفيد ، ت ١٠٤١هـ ، صندوق إحياء التراث ، الرباط ، ط١ ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

١٧ ـ الأساس في السنة ، للشيخ سعيد حوى ، دار السلام للطباعة والنشر ، ط٢ ، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

١٨ ـ الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي ، ليونس صوالحي ، بحث منشور بمجلة إسلامية المعرفة ، العدد ٤ ، السنة الأولى ، إبريل ١٩٩٦م .

١٩ ـ الإسلام في أرض الأندلس ، لأحمد مختار العبادي ، بحث منشور بمجلة عالم الفكر ، المجلد ١٠ ، العدد ٢ ، سبتمبر ١٩٧٩م .

٢٠ ـ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية ، للسيوطي ، ت ٩١١هـ، ط عيسى الحلبي ، بدون تاريخ .

٢١ ـ أصول التشريع الإسلامي ، لعلي حسب الله ، ط دار المعارف ، بدون تاريخ .

٢٢ ـ أصول السرخسي ، لأبي بكر محمد بن سهل السرخسي ، ت ٤٩٠هـ ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، ط دار الكتاب العربي ، ١٣٧٢هـ .

٢٣ ـ أصول الفقه ، للشيخ عبد الوهاب خلاف ، مطبعة النصر ، ط٥ ، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م .

٢٤ ـ أصول الفقه ، للشيخ محمد أبي زهرة ، ط دار الفكر العربي ، بدون تاريخ .

٢٥ ـ أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري، ط٦، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٩م.

٢٦ ـ أصول الفقه الإسلامي ، للدكتور وهبة الزحيلي ، ط دار الفكر ، دمشق ، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

٢٧ ـ الأعلام ، لخير الدين الزركلي ، ت ١٣٩٦هـ ، المطبعة العربية ، ط٢ ، ١٩٢٨م

٢٨ ـ أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ، لمحمد الفاضل بن عاشور ، ت ١٩٧٠م ، مكتبة النجاح ، تونس ، بدون تاريخ .

٢٩ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، ت ٧٥١هـ ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م .

٣٠ ـ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، لابن قيم الجوزية ، نشر مكتبة الدعوة الإسلامية ، ١٣٨١هـ/١٩٦١م .

٣١ ـ اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم ، لابن تيمية الحراني ، ت ٧٢٨هـ ، مطبعة الخانجي ، بدون تاريخ .

٣٢ ـ أليس الصبح بقريب ، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، ت ١٩٧٣م ، ط الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، بدون تاريخ .

٣٣ ـ الأم ، للإمام الشافعي ، ت ٢٠٤هـ ، ط دار الشعب ، بدون تاريخ .

٣٤ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة ، لجمال الدين علي بن يوسف القفطي ، ت ٦٤٦هـ ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، ط دار الكتب المصرية ، ١٩٥٠-١٩٥٥م .

٣٥ ـ الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية ، لعبد الوهاب الشعراني ، ت ٩٧٣هـ ، على هامش الطبقات الكبرى له ، ط دار الجيل ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م .

٣٦ ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، لإسماعيل باشا البغدادي ، ت ١٣٣٩هـ ، ط استنبول ١٩٥١م .

٣٧ ـ البحر المحيط في أصول الفقه ، لبدر الدين الزركشي ، ت ٧٩٤هـ ، بتحقيق عبد القادر عبد الله العاني ، ط دار الصفوة ، ط٢ ، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م .

٣٨ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لأبي الوليد بن رشد الحفيد ، ت ٥٩٥هـ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، ط مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م .

٣٩ ـ البداية والنهاية، لابن كثير ، ت ٧٧٤هـ ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ١٩٦٦م.

٤٠ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، لمحمد بن علي الشوكاني ، ت ١٢٥٠هـ ، ط دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤١ ـ البدعة : تحديدها وموقف الإسلام منها ، للدكتور عزت علي عطية ، نشر دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

٤٢ ـ البدع والنهي عنها ، للحافظ محمد بن وضاح ، ت ٢٨٦هـ ، بتحقيق محمد أحمد همان ، ط دار الصفا ، ط١ ، ١٤١١هـ/١٩٩٠م .

٤٣ ـ برنامج المجاري ، لأبي عبد الله محمد الأندلسي المجاري ، ت ٨٦٢هـ ، تحقيق محمد أبي الأجفان ، ط دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٢م.

٤٤ ـ البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ، ت ٤٧٨هـ، تحقيق د. عبد العظيم الديب ، ط دار الأنصار ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

٤٥ ـ البستان في ذكر الأولياء بتلمسان ، لمحمد بن محمد ابن مريم التلمساني ، تحقيق محمد بن أبي شنب ، المطبعة الثعالبية ، الجزائر ، ١٩٨٠م .

٤٦ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، للسيوطي ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي ، ط١ ، ١٩٦٤م .

٤٧ ـ البيان والتبيين ، لعمرو بن بحر الجاحظ ، ت ٢٥٥هـ ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط لجنة التأليف ، ١٣٨١هـ .

٤٨ ـ تاج العروس بشرح القاموس ، للمرتضى الزبيدي ، ت ١٢٠٥هـ ، ط دار الجيل ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٩ ـ تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي ، ت ٤٦٣هـ ، ط دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٥٠ ـ تاريخ الشعوب الإسلامية ، كارل بروكلمان ، ت ١٩٥٦م ، ترجمة منير البعلبكي ، ونبيه أمين فارس ، ط دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٣، ١٩٦١م.

٥١ ـ التبيين بشرح الأربعين ، لأحمد بن حجر الهيتمي ، ت ٩٧٤هـ ، مطبعة مصطفى الحلبي ، بدون تاريخ .

٥٢ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري ، لهبة الله علي بن الحسن بن عساكر ، ت ٥٧١هـ ، دمشق ، ١٣٤٧هـ .

٥٣ ـ التحرير في أصول الفقه ، للكمال بن الهمام ، ت ٨٦١هـ ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٥١هـ .

٥٤ ـ تحرير القواعد المنطقية ، لقطب الدين الرازي ، ت ٧٧٦هـ ، ط مصطفى الحلبي ، ط٢ ، ١٣٧٦هـ/ ١٩٤٨م .

٥٥ ـ تخريج الفروع على الأصول ، لمحمد بن أحمد الزنجاني ، ت ٦٥٦هـ ، تحقيق محمد أديب صالح ، ط مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢هـ .

٥٦ ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، لجلال الدين السيوطي ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط دار إحياء السنة النبوية ، ط٢ ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

٥٧ ـ تذكرة الحفاظ ، لشمس الدين الذهبي ، ت ٧٤٨هـ ، تحقيق مصطفى علي ، طبعة دار المعارف النظامية ، حيدر أباد ـ الدكن ، الهند ، بدون تاريخ .

٥٨ ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، للقاضي عياض ، ت ٥٤٤هـ ، تحقيق أحمد بكية محمود ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٧م .

٥٩ ـ الترغيب والترهيب ، لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري ، ت ٦٥٦هـ ، تحقيق مصطفى عمارة ، ط٣ ، بيروت ، ١٩٦٨م .

٦٠ ـ تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع ، لمحمود سعيد ممدوح ، طبعة دار الشباب للطباعة ، بدون تاريخ .

٦١ ـ تشنيف المسامع بجمع الجوامع ، لبدر الدين الزركشي ، تحقيق د . عبد الله ربيع عبد الله ، رسالة دكتوراه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالأزهر، ١٩٩٥م.

٦٢ ـ التعريفات ، لأبي الحسن علي بن محمد الجرجاني ، ت ٨١٦هـ ، تحقيق إبراهيم الإبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

٦٣ ـ التفسير الكبير ، للإمام الرازي ، ت ٦٠٦هـ ، دار الغد العربي ، ط١ ، ١٤١٢هـ/١٩٩١م .

٦٤ ـ تفسير المنار ، للشيخ محمد رشيد رضا ، ت ١٩٢٣م ، مطبعة حجازي ، بدون تاريخ .

٦٥ ـ التكملة لكتاب الصلة ، لأبي عبد الله بن الأبار القضاعي ، ت ٦٥٨هـ ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

٦٦ ـ تلخيص الحبير ، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، ت ٨٥٢هـ ، تحقيق عبد الله هاشم اليماني ، ط المدينة المنورة ، ١٩٦٤م .

٦٧ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، لجمال الدين الإسنوي ، ت ٧٧٢هـ ، تحقيق د . محمد حسن هيتو ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٤ ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م .

٦٨ ـ تنوير القلوب ، للشيخ محمد أمين الكردي ، ت ١٣٣٢هـ ، مطبعة السعادة ، ١٣٥٨هـ .

٦٩ ـ تهذيب التهذيب ، للحافظ ابن حجر العسقلاني ، ت٨٥٢هـ ، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر أباد ، الهند ، ١٣٢٥-١٣٢٧هـ .

٧٠ ـ توجيه النظر إلى أصول الأثر ، للشيخ طاهر الجزائري ، طبعة دار المعرفة ، بدون تاريخ .

٧١ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، لمحمد بن جرير الطبري ، ت ٣١٠هـ ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٥هـ .

٧٢ ـ جامع العلوم والحِكَم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم ، لابن رجب الحنبلي ، ت ٧٩٥هـ ، نشر مكتبة الدعوة الإسلامية ، ط٥ ، سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

٧٣ ـ جامع كرامات الأولياء ، للشيخ يوسف النبهاني ، ت ١٣٥٠هـ ، طبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٢٩هـ .

٧٤ ـ جذوة الاقتباس في ذكر من دخل من الملوك والعلماء مدينة فاس ، لأبي العباس أحمد بن القاضي ، ت ١٠٢٥هـ ، ط دار المنصور ، الرباط ، ١٩٧٣م .

٧٥ ـ حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ، للشيخ حسن العطار ، ت ١٢٥٠هـ ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

٧٦ ـ حاشية على سنن أبي داود ، لابن قيم الجوزية ، ت٧٥١هـ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م .

٧٧ ـ الحاوي للفتاوى ، لجلال الدين السيوطي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م .

٧٨ ـ حجية السنة ، للدكتور عبد الغني عبد الخالق ، ط دار القرآن الكريم ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م .

٧٩ ـ الحديث والمحدِّثون ، للشيخ محمد محمد أبي زهو ، بدون ذكر الطبعة أو التاريخ .
٨٠ ـ حسن التفهم والدرك لمسألة الترك ، للسيد عبد الله ابن الصديق ، ت ١٤١٣هـ ، بغير ذكر المطبعة أو التاريخ .
٨١ ـ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، لجلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .
٨٢ ـ حقائق عن التصوف ، للشيخ عبد القادر عيسى ، ط مكتبة العرفان ، حلب ، ط٥ ، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م .
٨٣ ـ الحكم العطائية ، لابن عطاء الله السكندري ، ت ٧٠٧هـ ، مع شرحه : من عطاء الله ، للشيخ محمد مصطفى أبي العلا ، نشر مكتبة الجندي ، بدون تاريخ.
٨٤ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، لأبي نعيم الأصبهاني ، ت ٤٣٠هـ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٥٧هـ .
٨٥ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، لعبد القادر ابن البغدادي ، ت ١٠٩٣هـ ، مطبعة بولاق ، ١٢٩٩هـ .
٨٦ ـ خلاصة البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير ، لعمر بن علي بن الملقن الأنصاري ، ت ٨٠٤هـ ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، طبعة مكتبة الرشد ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٠هـ .
٨٧ ـ درء تعارض العقل والنقل ، لأحمد بن تيمية الحراني ، ت ٧٢٨هـ ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، طبعة دار الكنوز الأدبية ، بدون تاريخ .
٨٨ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لابن حجر العسقلاني ، تحقيق محمد سيد جاد الحق ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٦م .

٨٩ ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، لبرهان الدين إبراهيم بن فرحون ، ت ٧٩٩هـ ، تحقيق د . محمد الأحمدي أبو النور ، مكتبة دار التراث ، ١٣٥١هـ .

٩٠ ـ رحلة القلصادي ، لأبي الحسن علي الأندلسي ، ت٨٩١هـ ، تحقيق د . محمد أبي الأجفان ، مطبعة الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، ١٩٧٨م.

٩١ ـ الرسالة ، للإمام الشافعي ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، مكتبة دار التراث ، ط٢ ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

٩٢ ـ الرسالة القشيرية ، لأبي القاسم القشيري ، ت ٤٦٥هـ ، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد أبي الخير ، مطبعة دار الخير ، ط٢ ، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م .

٩٣ ـ رسائل الإصلاح ، للشيخ محمد الخضر حسين ، طبعة دار الإصلاح ، الدمام ، السعودية ، بدون تاريخ .

٩٤ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، للسيد محمود الألوسي ، ت ١٢٧٠هـ ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

٩٥ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين ، للإمام النووي ، ت ٦٧٦هـ ، طبعة المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

٩٦ ـ رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، للإمام النووي ، تحقيق وتخريج الشيخ شعيب الأرناؤوط ، طبعة دار المأمون للتراث ، دمشق ، بدون تاريخ .

٩٧ ـ سمط اللآلئ ، لأبي عبيد البكري وعبد العزيز الميمني ، ط لجنة التأليف ، ١٣٥٤هـ .

٩٨ ـ سنن ابن ماجه ، للإمام أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه ، ت ٢٧٣هـ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة عيسى الحلبي ، بدون تاريخ .

٩٩ ـ سنن أبي داود ، للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني ، ت ٢٧٥هـ ، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبعة دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٠٠ ـ سنن الترمذي ، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ، ت ٢٧٩هـ ، تحقيق أحمد شاكر ، ج١ ، ج٢ ، ومحمد فؤاد عبد الباقي ، ج٣ ، وإبراهيم عطوة عوض ، ج٤ ، ج٥ ، طبعة مصطفى الحلبي ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

١٠١ ـ سنن الدارقطني ، للإمام أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني ، ت ٣٨٥هـ ، مع شرح العلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي ، طبعة عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٠٢ ـ سنن الدارمي ، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ، ت ٢٥٥هـ ، تحقيق فواز أحمد وخالد السبع ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٧هـ .

١٠٣ ـ سنن سعيد بن منصور ، لسعيد بن منصور ، ت ٢٧٧هـ ، تحقيق د. سعد بن عبد الله آل حميد ، طبعة دار الصميعي ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٤هـ .

١٠٤ ـ السنن الكبرى ، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، ت ٤٥٨هـ ، طبعة دار الفكر ، بدون تاريخ .

١٠٥ ـ السنن الكبرى ، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ، ٣٠٣هـ ، تحقيق د . عبد الغفار البنداري ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١١هـ/١٩٩١م .

١٠٦ ـ سنن النسائي (المجتبى) ، لأبي عبد الرحمن النسائي ، ت ٣٠٣هـ ، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبي غدة ، طبعة مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

١٠٧ ـ السنة ، لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال ، ت ٣١١هـ ، تحقيق د . عطية الزهراني ، طبعة دار الراية ، الرياض ، ط١ ، ١٤١٠هـ.

١٠٨ ـ السنة ، لعمرو بن أبي عاصم الضحاك ، ت ٢٨٧هـ ، تحقيق ناصر الدين الألباني ، طبعة المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٠هـ .

١٠٩ ـ سير أعلام النبلاء ، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، ت ٧٤٨هـ ، تحقيق مجموعة من المحققين ، وتخريج الشيخ شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١١ ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م .

١١٠ ـ الشاطبي ومقاصد الشريعة ، لحمادي العبيدي ، نشر كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ، ليبيا ، ط١ ، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م .

١١١ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، للشيخ محمد بن محمد مخلوف ، ت ١٣٦٠هـ ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٣٤٩هـ .

١١٢ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلي ، ت ١٠٨٩هـ ، طبعة القدسي ، ١٣٥٠هـ .

١١٣ ـ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، لبهاء الدين عبد الله بن عقيل ، ت ٧٦٩هـ ، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبعة دار التراث ، ط٢٠ ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

١١٤ ـ شرح التلويح على التوضيح ، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ، ت ٧٣٩هـ ، مطبعة محمد علي صبيح ، بدون تاريخ .

١١٥ - شرح تنقيح الفصول ، لشهاب الدين القرافي ، ت ٦٨٤هـ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، ط١ ، ١٩٧٣م .

١١٦ - شرح التوضيح على التنقيح ، كلاهما للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري ، ت ٧٤٧هـ ، مطبعة محمد علي صبيح ، بدون تاريخ .

١١٧ - شرح صحيح مسلم ، للإمام النووي ، نشر دار الريان للتراث ، بدون تاريخ .

١١٨ - شرح المحلي على جمع الجوامع ، لجلال الدين محمد بن أحمد بن محمد المحلي ، ت ٨٦٤هـ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .

١١٩ - شرح المقاصد ، لسعد الدين بن عمر التفتازاني ، تحقيق د . عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، بدون تاريخ .

١٢٠ - الشعر والشعراء ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، ت ٢٧٦هـ ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٧٠هـ .

١٢١ - شفاء السائل وتهذيب المسائل ، لعبد الرحمن بن خلدون ، ت ٨٠٨هـ ، تحقيق د. محمد مطيع الحافظ ، طبعة دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١٢٢ - الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي ، د. يوسف القرضاوي ، نشر بنك التقوى ، بدون تاريخ .

١٢٣ - صحيح ابن حبان ، لأبي حاتم محمد بن حبان البستي ، ت ٣٥٤هـ ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م .

١٢٤ ـ صحيح ابن خزيمة ، لأبي بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة ، ت ٣١١هـ ، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي ، طبعة المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م .

١٢٥ ـ صحيح الإمام مسلم ، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، ت ٢٦١هـ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، السعودية ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

١٢٦ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٤ ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

١٢٧ ـ الضوء اللامع في أخبار القرن التاسع ، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي ، ت ٩٠٢هـ ، مطبعة بولاق ، بدون تاريخ .

١٢٨ ـ طبقات الحفاظ ، لجلال الدين السيوطي ، تحقيق علي محمد عمر ، طبعة مكتبة وهبة ، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م .

١٢٩ ـ طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين السبكي ، ت ٧٧١هـ ، تحقيق محمود محمد الطناحي ، وعبد الفتاح الحلو ، طبعة عيسى الحلبي ، ط١ ، ١٩٦٥م .

١٣٠ ـ طبقات الشافعية ، لجمال الدين الإسنوي ، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠م.

١٣١ ـ الطبقات الكبرى ، لأبي عبد الله محمد بن سعد ، ت ٢٣٠هـ ، طبعة دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٣٢ ـ طبقات المفسرين ، للحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي ، تحقيق علي محمد عمر ، مطبعة الاستقلال ، ط١ ، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م .

١٣٣ ـ طبقات النحويين واللغويين ، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي ، ت٣٧٩هـ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، مطبعة الخانجي ، ١٣٧٣هـ/١٩٥٣م .

١٣٤ ـ ظهر الإسلام ، لأحمد أمين ، ت ١٩٦٤م ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٨٨هـ/١٩٦٩م .

١٣٥ ـ العواصم من القواصم ، لأبي بكر ابن العربي الإشبيلي المالكي ، ت ٥٤٦هـ ، تحقيق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، بدون تاريخ .

١٣٦ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لموفق الدين أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة ، ت ٦٦٨هـ ، بيروت ، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م .

١٣٧ ـ الفتاوى الحديثية ، لابن حجر الهيتمي ، ت ٩٧٤هـ ، المطبعة الميمنية ، ١٣٠٧هـ.

١٣٨ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، لابن حجر العسقلاني ، ت ٨٥٢هـ ، المكتبة السلفية ، بدون تاريخ .

١٣٩ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي ، الناشر محمد أمين دمج ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م .

١٤٠ ـ الفرق بين الفرق ، لعبد القاهر البغدادي ، طبعة مكتب نشر الثقافات الإسلامية ، ١٣٦٧هـ .

١٤١ ـ الفروق ، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ، طبعة عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٤٢ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لأبي الوليد ابن رشد الحفيد، ت٥٩٥هـ ، تحقيق د. محمد عمارة ، ط دار الشروق ، ١٩٦٨م .

١٤٣ ـ فصول من الفكر الإسلامي بالمغرب ، د . عبد المجيد النجار ، طبعة دار الغرب الإسلامي ، بدون تاريخ .

١٤٤ ـ فضائح الباطنية ، للإمام حجة الإسلام الغزالي ، ت ٥٠٥هـ ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، المطبعة القومية ، بدون تاريخ .

١٤٥ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، لمحمد بن الحسن الحجوي ، ت١٣٧٦هـ، طبعة المكتبة العلمية ، المدينة المنورة، ط١ ، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

١٤٦ ـ فلسفة التشريع في الإسلام ، لصبحي المحمصاني ، طبعة دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٨٠م .

١٤٧ ـ فوات الوفيات ، لمحمد بن شاكر الكتبي ، ت ٧٦٤هـ ، تحقيق د . إحسان عباس ، ط دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٣م .

١٤٨ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي ، ت ١٣٠٤هـ ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٤٩ ـ فيض القدير بشرح الجامع الصغير ، لمحمد عبد الرءوف المناوي ، ت ١٠٢١هـ، ط٢، بيروت ، ١٩٧٢م .

١٥٠ ـ قانون الفكر الإسلامي ، للدكتور محمد عبد المنعم القيعي ، ط دار الطباعة المحمدية ، ط١ ، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .

١٥١ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، لعز الدين بن عبد السلام ، ت ٦٦٠هـ ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٥٢ ـ قواعد التحديث في علوم الحديث ، لمحمد جمال الدين القاسمي ، ت ١٣٣٢هـ ، تحقيق محمد بهجة البيطار ، طبعة مصطفى الحلبي ، بدون تاريخ .

١٥٣ ـ قواعد التصوف ، لأبي العباس أحمد الشهير بزروق ، ت ٨٩٩هـ ، تحقيق محمد زهري النجار ، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، ط٣ ، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م .

١٥٤ ـ القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي ، للدكتور فهمي محمد علوان ، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٩م .

١٥٥ ـ كبرى اليقينيات الكونية ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، طبعة دار الفكر ، دمشق ، ط٨ ، ١٤٠٢هـ .

١٥٦ ـ الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة ، للسان الدين ابن الخطيب ، ت ٧٧٦هـ ، تحقيق د . إحسان عباس ، نشر دار الثقافة، بيروت .

١٥٧ ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، لمحمود بن عمر الزمخشري ، ت ٥٣٨هـ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م .

١٥٨ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، لإسماعيل بن محمد العجلوني ، ت ١١٦٢هـ ، تحقيق الشيخ أحمد القلاش ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٤ ، ١٤٠٥هـ .

١٥٩ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لحاجي خليفة ، ت ١٠٦٧هـ ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

١٦٠ ـ لسان الدين ابن الخطيب وكتاباته ، بحث لأحمد مختار العبادي ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ١٦ ، عدد ٢ ، سبتمبر ١٩٨٥م .

١٦١ ـ لسان العرب ، لمحمد بن مكرم بن منظور ، ت ٧١١هـ ، طبعة دار صادر ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٦٢ ـ لسان الميزان ، لابن حجر العسقلاني ، طبعة مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٠هـ .

١٦٣ ـ لطائف المنن ، لابن عطاء الله السكندري ، ت ٧٠٧هـ ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طبعة دار المعارف ، بدون تاريخ .

١٦٤ ـ اللعاب الأخير في مجال إنكار سنة البشير النذير ، للدكتور طه الدسوقي حبيشي ، مطبعة رشوان ، ط١ ، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .

١٦٥ ـ اللمحة البدرية في الدولة النصرية ، للسان الدين ابن الخطيب ، ت ٧٧٦هـ ، تحقيق محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية، ط١ ، ١٣٧٤هـ.

١٦٦ ـ اللمع ، لعبد الله السراج الطوسي ، طبعة دار الكتب الحديثة ، ١٣٨٠هـ.

١٦٧ ـ لواقح الأنوار في طبقات الأخيار ، المعروف بالطبقات الكبرى ، لعبد الوهاب الشعراني ، ت ٩٧٣هـ ، طبعة دار الجيل ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م .

١٦٨ ـ المجددون في الإسلام ، للشيخ عبد المتعال الصعيدي ، طبعة مكتبة الآداب ، ط١ ، ١٩٥٥م .

١٦٩ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، ت ٨٠٧هـ ، طبعة مكتبة القدسي ، ١٣٥٣هـ .

١٧٠ ـ المجموع شرح المهذب في الفقه الشافعي ، الجزء الذي شرحه الإمام النووي ، ت ٦٧٦هـ ، طبعة مكتبة المطيعي ، بدون تاريخ .

١٧١ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، لأحمد ابن تيمية الحراني ، ت ٧٢٨هـ ، طبعة ابن تيمية لإحياء كتب التراث الإسلامي ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ .

١٧٢ ـ المحصول في علم أصول الفقه ، لفخر الدين الرازي ، ت ٦٠٦هـ ، تحقيق د. طه جابر العلواني، طبعة لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ط١ ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

١٧٣ ـ المحلى ، لأبي محمد علي بن حزم الظاهري ، ت ٤٥٦هـ ، المطبعة المنيرية ، ١٣٥٢هـ .

١٧٤ ـ مدارك السلوك إلى ملك الملوك ، للشيخ أبي بكر بن محمد بناني الشاذلي ، ت ١٢٨٤هـ ، مطبعة الجمالية ، ١٣٣٠هـ .

١٧٥ ـ المدخل إلى الشريعة الإسلامية ، للدكتور علي جمعة محمد ، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، سلسلة تيسير التراث: ٣ ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١٧٦ ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، للدكتور عبد الكريم زيدان ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٦ ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

١٧٧ ـ المستدرك على الصحيحين ، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري ، ت ٤٠٥هـ ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

١٧٨ ـ المستصفى من علم الأصول ، لأبي حامد الغزالي ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م .

١٧٩ ـ المسند ، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني ، ت ٢٤١هـ ، طبعة الميمنية ، ١٣١٣هـ .

١٨٠ ـ مسند أبي يعلى ، لأبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى ، ت ٣٠٧هـ ، تحقيق حسين سليم أسد ، طبعة دار المأمون للتراث ، دمشق ، ط١ ، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م .

١٨١ ـ مسند البزار ، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار ، ت ٢٩٢هـ ، تحقيق د . محفوظ الرحمن زين الله ، نشر مؤسسة علوم القرآن ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٩هـ .

١٨٢ ـ المصنف ، لأبي عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، ت ٢١١هـ ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، طبعة المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ .

١٨٣ ـ المصنف ، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ، ت ٢٣٥هـ ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، طبعة مكتبة الرشد ، الرياض ، ط١ ، ١٤٠٩هـ.

١٨٤ ـ المطالب العالية ، لفخر الدين الرازي ، ت ٦٠٦هـ ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، طبعة دار الكتاب العربي ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م .

١٨٥ ـ معجم الأدباء ، لياقوت الحموي ، ت ٦٢٦هـ ، طبعة دار المستشرق ، بيروت والقاهرة .

١٨٦ ـ المعجم الأوسط ، لأبي القاسم الطبراني ، ت ٣٦٠هـ ، تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن إبراهيم ، طبعة دار الحرمين ، ١٤١٥هـ .

١٨٧ ـ المعجم الكبير ، لأبي القاسم الطبراني ، ت ٣٦٠هـ ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، طبعة وزارة الأوقاف العراقية ، ط١ ، بدون تاريخ .

١٨٨ ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة ، ليوسف إليان سركيس ، ت ١٣٥١هـ ، مطبعة سركيس ، ط١ ، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م .

١٨٩ ـ معجم المؤلفين ، لعمر رضا كحالة ، مطبعة الترقي ، دمشق ، ١٩٥٧م .

١٩٠ ـ المعجم الوسيط في اللغة ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

١٩١ ـ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب ، لأحمد ابن يحيى الونشريسي ، ت ٩١٤هـ ، خرجه جماعة بإشراف د . محمد حجي ، طبعة دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

١٩٢ ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، لشمس الدين السخاوي ، ت ٩٠٢هـ ، تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف ، والسيد عبد الله ابن الصديق ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٧م .

١٩٣ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، لعلال الفاسي ، ت ١٩٧٤م ، نشر مكتبة الوحدة العربية ، الدار البيضاء ، ط١ ، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م .

١٩٤ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ، لمحمد الطاهر بن عاشور ، ت ١٩٧٣م ، طبعة الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، ط١ ، ١٩٧٨م .

١٩٥ ـ المقدمة ، لعبد الرحمن بن خلدون ، ت ٨٠٨هـ ، طبعة دار الشعب ، بدون تاريخ .

١٩٦ ـ مناقب الشافعي ، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، ت ٤٥٨هـ ، تحقيق السيد أحمد صقر ، طبعة دار التراث ، ط١ ، ١٩٧١م .

١٩٧ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، للدكتور علي سامي النشار ، طبعة دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

١٩٨ ـ مناهج العقول في شرح منهاج الوصول ، لمحمد بن الحسن البدخشي ، مطبعة السعادة ، بدون تاريخ .

١٩٩ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن ، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني ، طبعة عيسى الحلبي ، بدون تاريخ .

٢٠٠ ـ منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ، لجمال الدين عثمان بن عمر بن الحاجب ، ت ٦٤٦هـ ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٥م .

٢٠١ ـ الموطأ ، للإمام مالك بن أنس ، ت ١٧٩هـ ، تحقيق وتخريج محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة عيسى الحلبي ، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م .

٢٠٢ ـ الموسوعة العربية الميسرة ، لمجموعة من المؤلفين ، طبعة دار الشعب ، ط١ ، ١٩٦٥م.

٢٠٣ ـ الميزان بين السنة والبدعة ، للدكتور عبد الله دراز ، دار الطباعة المحمدية ، ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م .

٢٠٤ ـ النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة ، لجمال الدين يوسف بن تغري بردي ، ت ٨٧٤هـ ، طبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٣٦م .

٢٠٥ ـ نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، د . جمال الدين عطية ، طبعة دار الفكر ، ط١ ، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م .

٢٠٦ ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري ، ت ٥٧٧هـ ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، طبعة دار نهضة مصر ، بدون تاريخ.

٢٠٧ ـ نشر المحاسن الغالية ، لعبد الله بن أسعد اليافعي ، ت ٧٦٨هـ ، طبعة دار الكتب العربية ، ١٣٢٩هـ .

٢٠٨ ـ نصب الراية إلى تخريج أحاديث الهداية ، لجمال الدين الزيلعي ، ت ٧٦٢هـ ، طبعة المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٣هـ .

٢٠٩ ـ نظرة عابرة في نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة ، للشيخ محمد زاهد الكوثري ، ط٢ ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م .

٢١٠ ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي ، لأحمد الريسوني ، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

٢١١ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول ، لأحمد بن إدريس القـرافي ، ت ٦٨٤هـ ، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض ، طبعة مكتبة نـزار مصطفى البـاز ، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م .

٢١٢ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، لأحمد بن محمد التلمسـاني المقري ، ت ١٠٤١هـ ، تحقيق د . إحسان عباس ، طبعة دار صادر ، بـيروت ، ط١ ، ١٩٦٨م.

٢١٣ ـ نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين ، للدكتور محمد عبد الله عنان ، طبعة شركة مساهمة مصرية ، ط١ ، ١٩٤٩م .

٢١٤ ـ نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علـم الأصـول ، لجمـال الديـن الإسنوي ، ت ٧٧٢هـ ، طبعة محمد علي صبيح ، بدون تاريخ .

٢١٥ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ، لمجد الديـن أبي السعادات بـن الأثـير ، ت ٦٠٦هـ ، تحقيق محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الـزاوي ، نشر المكتبة الإسلامية ، بدون تاريخ .

٢١٦ ـ نـور التحقيـق ، للشيـخ حـامد إبراهيـم محمـد صقـر ، طبعـة دار التـأليف ، ١٣٦٩هـ .

٢١٧ ـ النور المبين على المرشد المعين ، للشيخ محمد بن يوسف الكافي التونسي ، طبعة حجازي ، ١٣٥٣هـ .

٢١٨ ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، لأحمد بابـا التنبكـتي ، ت ١٠٣٦هـ ، بهـامش الديباج لابن فرحون ، طبعة مكتبة السعادة ، ط١ ، ١٣٢٩هـ .

٢١٩ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكـاني ، ت ١٢٥٠هـ ، طبعة مكتبة دار التراث ، بدون تاريخ .

٢٢٠ ـ هدية العارفين في أسماء المصنفين ، لإسماعيل باشا البغدادي ، ت ١٣٣٩هـ ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

٢٢١ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لأبي العباس ابن خلكان ، ت ٦٨١هـ ، تحقيق د . إحسان عباس ، طبعة دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٢م .

*　　*　　*

فهـرس
الـمـحـتـويـات

فهرس المحتويات

*　　*　　*

*　　*

*

